This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

The Library

of the

University of Wisconsin

4
11204

DAMASCIUS LE DIADOQUE

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

LES PREMIERS PRINCIPES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les Principes de la science du Beau. A. Durand, 1860. Un vol. in-8... 7 50
(Mention honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques.)

De la Psychologie de Platon. A. Durand, 1863. Un vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française.)

Vie de Socrate. Didier, 1866. Un vol. in-18..... 3 50
(Mention très honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques.)

La Vie et les Écrits de Platon. Didier, 1871. Un vol. in-18..... 4 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)

Pythagore et la philosophie Pythagoricienne. Didier, 1873. 2 vol. in-8... 12 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)

Le même ouvrage. 2e édit., 2 vol. in-18..... 7 »

Essai sur la Psychologie d'Aristote. Hachette et Cie, 1881. Un vol. gr. in-8. 10 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.)

De Vertu Iambico. A. Durand, 1863. Brochure in-8..... 3 »

Des formes diverses du Chœur dans la tragédie grecque. Imprimerie nationale, 1865. Brochure in-8..... 1 50

Théorie de la déclinaison des noms en grec et en latin. E. Thorin. Un vol. in-8..... 4 »

Essais de métrique grecque. Vieweg, 1887. Un vol. in-8..... 5 »

La Philosophie de la science du langage. Didier, 1875. Un vol. in-18.... 3 50

La Tragédie grecque. Didier, 1877. Un vol. in-18..... 3 50

La Rhétorique et son histoire. Vieweg, 1888. Un vol. in-8..... 10 »

Histoire de la Psychologie des Grecs. Hachette, 1887-1892. 5 vol. in-8.... 37 50

Les Héros et les Héroïnes d'Homère. Hachette, 1894. Un vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française.)

SOUS PRESSE

Histoire de la métrique grecque. 2 forts vol. in-8.

Le Commentaire de Proclus sur le Parménide, traduit pour la première fois en français, 2 forts volumes in-8.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie R. Marchessou, boulevard Carnot, 23.

DAMASCIUS LE DIADOQUE

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

LES PREMIERS PRINCIPES

AVEC LE TABLEAU SOMMAIRE

DES DOCTRINES DES CHALDÉENS DE MICHEL PSELLUS

TRADUITS POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET

ACCOMPAGNÉS DE COMMENTAIRES ET D'UN INDEX TRÈS DÉVELOPPÉ

PAR

A.-ED. CHAIGNET

RECTEUR HONORAIRE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

TOME TROISIÈME

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1898

A
11,204
714822

AVERTISSEMENT

Lorsque j'ai essayé de démontrer l'unité de l'ouvrage de Damascius *Sur les Premiers principes,* et soutenu que c'est un livre de doctrine, un exposé systématique, sinon original, du moins très personnel, d'une métaphysique générale, et non un commentaire spécial et une simple exégèse du dialogue de Platon, je suis loin d'avoir voulu contester que le fond des idées, la substance du livre, et la tournure particulière même de l'exposition ont été empruntés au *Parménide.*

Il semble qu'on ne puisse pas exagérer l'importance qu'a eue ce dialogue aux yeux des philosophes Alexandrins : « Il faut comparer, dit Olympiodore, l'*Alcibiade* aux Propylées et le *Parménide* à la partie la plus reculée et la plus inaccessible du sanctuaire [1]. » — Porphyre semble avoir déjà écrit un commentaire sur ce dialogue ; Iamblique qui en a certainement écrit un, comme Syrianus, qui cite celui d'Iamblique, avait d'abord admis que la philosophie de Platon, c'est-à-dire au fond toute la philosophie, était contenue dans dix dialogues : puis, se ravisant, il avait réduit ce nombre à deux, le *Timée* et le *Parménide* [2], et quoique Proclus, dans le vœu, peu digne

1. *In Alcib.*, I, p. 10, τοῖς ἀδύτοις.
2. Proclus, *in Tim.*, 5 *a*.

d'un philosophe, de voir anéantir toute la littérature philosophique, n'ait pas fait exception pour le *Parménide*, mais uniquement pour le *Timée* et la collection des *Oracles* [1], il n'en a pas moins, lui aussi, commenté ce dialogue, et les proportions qu'il a données à cette œuvre d'exégèse témoignent assez de la valeur philosophique qu'il reconnaissait au livre de Platon. Aussi il n'est pas douteux que Marsile Ficin, dans la préface de sa traduction du dialogue, en disant : « *In Parmenide, omnem Plato amplexus est Theologiam* [2] » n'ait reproduit au fond le sentiment même de Proclus et de toute l'antiquité néoplatonicienne.

Quelle que soit l'opinion qu'on se forme du but et du contenu de l'ouvrage de Platon, avec quelque sévérité qu'on soit disposé à juger du système d'interprétations allégoriques, anagogiques et analogiques auxquelles il a donné lieu chez les anciens et chez les modernes, il n'est pas possible de ne pas tenir compte de ce fait, c'est qu'aux yeux de tous les anciens, c'est un monument philosophique considérable, et il n'est guère admissible que des hommes tels que Iamblique, Syrianus, Proclus et Damascius lui-même se soient tous absolument trompés sur ce point.

Par son caractère même, le traité de Damascius ne peut suffire à confirmer cette opinion, et puisque de tous les grands commentaires, consacrés à ce dialogue, le seul qui nous soit parvenu, encore qu'incomplet, est celui de Proclus, malgré l'étendue considérable de ce document, j'en ai entrepris la traduction; car il est, avec celui du *Timée*, le seul qui n'ait pas été traduit en

1. Marin., *Vit. Procl.*, 38.

2. Il est vrai que Pic de la Mirandole n'y voit qu'un exercice de dialectique formelle dont les conclusions sont loin d'être claires. *Opuscul.*, Bologn. 1446. Bessarion, au contraire, y voit l'exposé de la doctrine mythique de Denys l'Aréopagite.

latin [1]. Si l'ouvrage peut être mené à bonne fin, ce qu'à mon âge il est bien téméraire d'espérer, il servira, outre ce but particulier, par la clarté de l'exposition et les riches et abondants développements où il entre, à jeter quelque lumière sur de nombreuses et importantes parties du traité *des Premiers principes,* qui en a grand besoin.

1. Le commentaire sur le *Timée* a été traduit en anglais par Thomas Taylor (Londres, 1820), sous le titre : « *The Commentaries of Proclus ou the Timæus of Plato*... containing a treasury of Pythagoric and Platonic physiology. »

Poitiers, 28 juillet 1898.

DAMASCIUS LE DIADOQUE

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

TOUCHANT

LES PREMIERS PRINCIPES

§ 301. Du troisième diacosme des intellectuels.

Le troisième diacosme des intellectuels demande qu'on examine d'abord les questions suivantes :

Premièrement : Pourquoi c'est après le mouvement et le repos que viennent l'identité et la différence, ou plutôt l'autre et le même après le mû et le en repos?

Deuxièmement : Pourquoi ces marques caractéristiques [1] conviennent-elles à la raison démiurgique, qui est [2] la troisième?

Troisièmement : Comment, pour nous exprimer d'une façon sommaire, la raison est-elle la même qu'elle-même et autre qu'elle-même, soit comme troisième raison, soit comme démiurge?

Quatrièmement : Comment est-elle la même que les autres, τὰ ἄλλα, et comment différente des autres, et pourquoi en un mot est-ce d'elle que provient la combinaison avec les autres?

Cinquièmement : Comment faut-il définir les autres, τὰ

1. Τὰ σύμβολα, à savoir le repos et le mouvement, l'identité et la différence, le même et l'autre.

2. Καί, dans le sens explicatif.

ἄλλα, pour que cette définition soit utile à la démonstration dont il s'agit maintenant, et à toutes celles qui vont suivre?

Sixièmement : Comment la différence à l'égard des autres est-elle supérieure à l'identité du même rang, puisque toujours l'identité est supérieure à la différence?

Septièmement : En quoi diffère cette différence de celle dont nous avons traité plus haut?

Huitièmement : S'il faut faire intervenir les genres de l'être pour démontrer l'ordre démiurgique.

Neuvièmement : Comment les genres de l'être sont-ils avant le démiurge et comment sont-ils en lui?

Dixièmement : Enfin, comment les théologiens rattachent-ils au démiurge le même et l'autre?

§ 302. Disons donc tout de suite et très brièvement, en réponse à la première question : d'abord, que le *dans soi-même* et *dans un autre* est la cause d'origine, τὸ ἀφ' οὗ; et que c'est à partir de lui que vient la procession, et dans la procession le mû et le en repos, dans lequel procèdent le même et l'autre; car, en procédant, il apparaît le même et autre. En outre, et deuxièmement, ce qui est dans soi-même et dans un autre est plutôt perçu selon l'être; le mû et le repos selon une sorte de puissance et d'acte, le même et l'autre selon la relation, ce dernier encore plus éloigné de l'acte. Troisièmement, enfin, le premier est dans soi-même et dans un autre, comme indivisible et unifié avec lui-même et en même temps coordonné monoïquement avec un autre; — le mû et le en repos, lui aussi est plurifié en lui-même et s'éveillant de lui-même pour procéder dans un autre, et se tenant en repos dans lui-même avec le mouvement; — le même et autre n'est pas dans un autre ni ne se porte vers un autre (car il est lui-même par nature autre et le même que les autres) mais demeure le même que lui-même; et s'il est différent des autres, il est aussi différent de lui-même, puisqu'il contient intérieurement dans lui-même la multiplicité des autres. Et, par conséquent, quatrièmement, l'identité est communauté des espèces, et la différence est séparation. Or, toute espèce veut se circonscrire par elle-même

et être autre que les autres, en même temps qu'être, sous quelque rapport, le même que les autres; or, la troisième raison est surtout celle qui produit les espèces, en tant que démiurgique et en tant qu'enveloppant les espèces séparées, qui par là sont en rapport d'affinité avec la matière; la deuxième possède les espèces encore se divisant et se séparant les unes des autres; la première les possède absolument indivisées; c'est pourquoi elles y sont le moins espèces, mais sont encore parties, et tout et parties arrivant à l'identité avec le tout.

§ 303. De sorte que, — c'est la deuxième question proposée, — il est facile de voir que ces marques caractéristiques conviennent très justement à la troisième raison, à la raison démiurgique, parce qu'elle est productrice des espèces et qu'elle est plus divisée, qu'elle a une relation manifeste avec les choses du dehors en même temps qu'avec elle-même, enfin parce qu'elle est intellectuelle et substantifiée exclusivement selon la spécification. Car l'espèce est ce qui est éminemment spécifié, et ce qui, pour ainsi dire, est perçu par son extrême distinction, ce dont l'union est hétéroïde et ressemble à cette identité qui cède spontanément [1] à la différence et penche vers la distinction.

§ 304. Donc, — troisième question, — la première raison veut être plutôt indivisible et unifiée avec elle-même, la deuxième se divise et se retourne; la troisième est toute divisée et a accompli sa conversion. La première raison est plutôt dans un état de conversion tel que la conversion ressemble à l'union; la deuxième se divise et en même temps se retourne; la troisième a surtout son être dans le fait que la division en elle est achevée. De plus, la première n'a aucune inclination pour la matière; la deuxième y penche; la troisième y est toute penchée. D'après ces formes qu'elles affectent [2], la troisième est le même et autre par rapport à elle-même et par rapport à un autre; car, en tant qu'elle a été divisée dans

1. Au lieu de : ἀνθυποχωροῦσα, je lis : αὐθυποχωροῦσα.
2. Μορφάς.

une nature polyforme, elle a été remplie par la différence et est devenue différente d'elle-même; et en tant que c'est elle-même tout entière qui se distingue par rapport à elle-même elle se trouve être la même qu'elle-même; et en tant qu'elle se tend vers l'extérieur, elle est différente d'elle-même, mais n'en regarde pas moins à l'intérieur de soi-même; enfin, en tant que c'est par le fait de regarder à l'*intérieur* qu'elle organise et crée, δημιουργεῖ, les choses extérieures [1], elle est la même qu'elle-même. Enfin et troisième argument : puisqu'elle est toute et dans son tout divisée et retournée, elle se constitue dans le même qu'elle-même, de même qu'elle devient autre qu'elle-même.

§ 305. Et maintenant, quatrième question : la raison est la même que les autres et autre que les autres, comme ayant projeté par sa nature propre l'affinité [2] des choses les unes avec les autres. Car c'est là ce qui l'a faite démiurge, à savoir de posséder par sa nature même, la puissance d'ordonner la matière, et c'est aussi cela qui a amené Parménide à commencer ici la composition avec les autres, parce que cet un est le principe de la création cosmique et de la providence qui s'exerce sur la matière. Il est donc très rationnel qu'elle soit la même que les autres, en tant qu'elle a en elle-même projeté la nature des autres et en tant que d'elle-même elle a engendré les autres et s'est comme communiquée elle-même, selon la substance, aux autres. Car, de même que le soleil est le même que sa lumière, par suite de leur combinaison indissoluble, de même le démiurge est le même que la création cosmique. C'est pourquoi elle disparaît en même temps qu'il se retire, et quand il reprend le gouvernail elle se rétablit. C'est ainsi, et dans cette mesure, que la raison est la même que les autres, mais néanmoins différente, en tant qu'elle est opposée comme contraire *aux autres* tout en restant en rapport d'affinité avec eux et toujours accompagnée d'identité, et que, étant séparable des autres, elle

1. C'est en regardant les exemplaires qu'elle contient en elle-même, qu'elle crée sur leur modèle les choses extérieures.

2. Συμμετρίαν.

passe ainsi et pénètre à travers toutes choses, et parce que tout en ayant relation avec les autres, elle est cependant non relative selon la relation [1]. Enfin, caractère plus général, elle est la même et autre par rapport aux autres, parce qu'elle est à la fois créatrice de l'identité et de la différence des autres et que, en tant que se différenciant d'elle-même, elle s'identifie [2] avec *les autres,* et en tant qu'elle s'identifie avec elle-même, elle se différencie des *autres,* et enfin qu'embrassant elle-même par l'identité la démiurgie universelle, et par la différence la démiurgie particulière, elle se pose comme le premier démiurge.

§ 306. Cinquièmement. Mais les *autres,* que sont-ils véritablement? Si les autres que l'un et différents de l'un [3] sont des *propriétés particulières,* telles que : plusieurs, tout et parties, repos et mouvement, et toutes les autres choses qui ont subi l'action de l'un, comme on l'a démontré, comment les avons-nous admis jusqu'ici, puisque la suite logique de la discussion n'avait pas encore posé *les autres* et il est difficile de voir comment les autres auraient subi l'action *de l'un* sans être *uniés?* Et, en général, quel un chacun d'eux est-il à la fois l'antithèse, s'il existe selon certaines particularités de l'un, et non selon la propriété générale de l'un? Car, de même que l'homme est un certain animal, quoiqu'il ait un autre animal comme animal, et un autre comme homme par sa propriété particulière, de même le dans soi-même et dans un autre et chacune des autres propriétés est un certain un, quoique autre soit l'un général, et autre la propriété particulière. Il est donc clair que *les autres* sont les *multiplicités* contenues dans le démiurge, comme le disent même les plus anciens philosophes, et ainsi c'est la même chose de dire : autre que soi-même et les autres, et le même que soi-même et les autres. Ce sont là les

1. Ἄσχετος κατὰ τὴν σχέσιν? Elle a une relation déterminée, sans être un relatif en soi.

2. Ταυτοῦται.

3. Τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς καὶ ἕτερα παρὰ τὸ ἕν.

définitions que donne ici Parménide. Mais peut-être tous les genres qui viennent après le démiurge, divins et non divins, sont *les autres,* comme il [1] le dit. Mais cela aussi est absurde, parce que l'un qui est après le démiurge sera *un* des autres et que nous ferons l'un et les autres des relatifs, puisque, comme il le dit, les choses du deuxième rang sont toujours autres par rapport à l'un qui les précède. Et s'il en était ainsi, il aurait fallu que, dès le commencement, les autres se manifestassent comme deuxièmes par rapport à ce qui les précède.

Il vaut donc mieux s'en tenir à la définition conforme à la formule habituelle des Pythagoriciens et de Platon lui-même, en comprenant par *autres* [2] les choses engagées dans la matière et la matière même. Car, dans le *Phédon,* il nomme ainsi autres, les espèces, quand il dit que les choses sensibles sont *autres* et *dans d'autres* [3]. Et Aristote, dans ses livres *sur Archytas* [4], rapporte que Pythagore appelle *autre*, ἄλλο, la matière, parce qu'elle s'écoule et devient toujours *autre et autre*. De sorte qu'il est évident que Platon lui-même a défini ainsi *les autres*. Et dans ce qui suit il commence par *les autres*, après le dernier un, quel que soit celui-ci. Enfin, les autres ne sont pas différents de l'un, purement [5]. C'est ainsi du moins que toutes les espèces sont différentes de l'un, et de plus les unes des autres, de sorte que l'un *autre* que *les autres,* pris dans le sens d'objets signifiés, cet un propre et particulier n'est pas distingué comme autre par rapport au même, mais comme signifiant une espèce d'impropriété de substance, comme

1. Proclus.
2. Je lis : ἄλλα νοοῦντας, au lieu de : ἀλλά.
3. *Phæd.*, 83 *a b* : « L'âme ne doit ajouter foi qu'elle même à elle-même, ne croire que ce que elle même par elle même conçoit des êtres eux-mêmes par eux-mêmes, mais tout ce qu'elle conçoit par d'autres, δι' ἄλλων, comme étant *autre,* dans d'autres, ἐν ἄλλοις ὂν ἄλλο, elle ne doit pas le considérer comme vrai. » — On ne voit pas là que Platon appelle les autres, les espèces εἴδη.
4. Chaignet, *Psych. d. Grecs*, t. II, p. 73.
5. Ἁπλῶς, sans addition ni exception.

signifiant une substance au sens propre, le beau en soi, le bien en soi, et chacune des idées en soi, selon la formule, qui sont les êtres proprement êtres. De même donc que ceux-ci sont en soi, αὐτά, de même les choses qui leur sont *homonymes* [1], qui en sont les imitations, sont *autres,* mais ne sont pas les *choses en soi* qui sont dites *êtres.* Et c'est sans doute ainsi que Longin [2] aussi a dit que *les autres* signifie une espèce de substance, mais accompagnée d'une différence, une substance improprement dite, comme il définissait la substance proprement dite le *en soi* ajouté [3] aux espèces. Qu'il faille ainsi entendre *les autres,* c'est évident par le fait que ce qui est dans tous les autres est dit le même [4], (cependant on ne saurait dire le même que les autres selon la différence) et, en outre, par le fait que les autres sont démontrés, dans la suite, les mêmes les uns que les autres et que l'un. Voilà pourquoi Parménide a consacré *aux autres* des recherches particulières [5], outre toutes les hypothèses de l'un.

Mais nous reviendrons sur ces sujets encore une autre fois.

§ 307. La sixième question est de savoir comment la différence par rapport aux autres est meilleure que l'identité par rapport aux autres? C'est que cette identité se lie au pire, la différence est donc par accident meilleure que l'identité qui se sépare du pire. Cependant l'identité est toujours meilleure que la différence, puisque ainsi du moins le mouvement vers le meilleur est meilleur que le repos dans le pire; mais le repos est meilleur que le mouvement. Sans doute, à la raison, en tant que démiurge, l'identité convient mieux que la diffé-

1. N'ayant avec eux de commun que le nom, mais non l'essence.

2. Conf. § 452 : Voy. *Hist. de la Psych. des Grecs*, t. III, p. 195. Longin avait écrit un περὶ ἀρχῶν. — Je lis : σῦν, au lieu de οὐχ ἑτερότητι.

3. Au lieu de προστιθέμενον, on pourrait lire προστιθέμενος, et entendre « définissait la substance propre comme identique aux espèces » ou idées.

4. Ruelle lit : τὸ ἓν ἐν ἄλλοις. Il y a quelque chose dans les autres qui leur est commun, et par conséquent un.

5. Conf. Parm., 157 *b*-159 *b*, dans la quatrième hypothèse; — 159 *b*-160 *b*; dans la cinquième; 164 *b*-165 *e*, dans la huitième; 165 *e*-166 *c*, dans la neuvième.

rence et est meilleure par nature; car par la différence elle est démiurge en puissance et par l'identité par rapport aux autres, elle est démiurge en acte. Et sans doute, même sur ce point, le mieux, et de beaucoup, est d'admettre la doctrine d'Iamblique. Car de même que selon le tout, la première raison est dans un autre, et selon les parties, dans elle-même, de même aussi la troisième raison, d'un côté selon sa propre différence est moins démiurge, et par là est autre que les autres, mais de l'autre côté, selon son identité surabondante, se tend elle-même vers la communication avec les autres, et devient la même qu'eux. L'identité par rapport aux autres sera donc née [1] de l'identité de la raison par rapport à elle-même, et la différence, par rapport aux autres, sera née de la différence par rapport à soi-même, s'il est vrai que la proposition est convertible. Car autant elle est supérieure à la matière, avec d'autant plus de force, d'abandon, d'entraînement libre, elle [2] se porte et pénètre en elle, et d'autant plus elle procède dans la matière, d'autant plus elle a besoin d'une différence manifeste qui l'en sépare et la conserve.

§ 308. Quant à la septième question, nous l'avons déjà traitée dans ce qui précède : disons encore maintenant que la différence précédente était une puissance génératrice, cause de toutes les choses qui procèdent selon le nombre, et que celle dont il s'agit maintenant est à la fois parties et non parties; car en tant qu'espèces elle n'est pas parties, et en tant que parties elle n'est pas espèces, quoiqu'il arrive parfois que les deux soient identiques. Car alors la partie, en tant que partie, est nécessairement imparfaite, ne s'appartient pas à elle-même, ne se circonscrit pas elle-même, mais est avec un autre, a pour fonction de compléter un autre, tandis que l'espèce existe par soi-même, est parfaite et complète, s'appartient à elle-même, c'est-à-dire pouvant même seule se suffire à elle-même. C'est pourquoi est espèce ce qui n'est pas aussi partie, comme le monde entier, et est

1. Ἔγγονος. D'après le passage de Proclus, *Theol. Plat.*, v. 29, p. 334, l. 50. Ruelle propose de lire ἔκγονος.
2. La troisième raison.

partie ce qui n'est pas aussi espèce, comme la tête, les mains et les autres parties des animaux individuels. Donc, puisqu'on peut les diviser en deux groupes, l'un des espèces qui ont leur fin en elles-mêmes, l'autre des parties, qui sont incomplètes et imparfaites, la cause de ce fait est cette différence dont nous parlons. C'est pourquoi immédiatement après elle vient le tout et les parties, puisque c'est elle qui définit et distingue le tout et les parties, puisque ni l'un ni l'autre en tant qu'espèce n'existe sans l'autre. Car ceci est le caractère propre des espèces, de n'avoir pas besoin les unes des autres en tant qu'espèces, quoiqu'elles puissent en avoir besoin en tant que parties; tandis que le tout a besoin des parties en tant que parties, de sorte que la différence n'est pas créatrice d'espèces. Outre ces remarques, et en troisième lieu, il faut aussi concevoir que cette différence est un opposé contraire à l'union, en tant que distinction. Dans la mesure où l'union au plus indivisible diffère de l'identité, dans cette même mesure cette différence-ci diffère de cette différence-là. Est-ce donc que la première différence est plus grande, selon la séparation, que la seconde, de même que l'union qui ne connaît pas la séparation est plus grande que l'identité? Car nécessairement, pourrait-on dire, le plus grand contraire est l'opposé du plus grand contraire. Et il est absurde que les intelligibles et intellectuels soient plus séparés que les intellectuels; mais la règle n'est pas exacte si on l'applique à tout. Car on dit : le bien-être est meilleur que la santé, et cependant la maladie est pire que se porter mal. Ensuite, la première différence n'a pas distingué seulement les intelligibles et intellectuels, mais aussi toutes les choses qui viennent à leur suite, et toujours davantage celles qui viennent en dernier lieu. De sorte que par elle les intellectuels sont plus distingués que les intelligibles et intellectuels, et les encosmiques que les intellectuels, et les encosmiques que les hypercosmiques. Et si la différence qui établit la distinction des espèces, sépare moins, elle est incombinable avec cette autre différence; car elle est par rapport à celle-ci d'un autre genre et d'une autre

famille [1]. Sans doute il est également vrai de dire l'un et l'autre, et que les intelligibles et intellectuels sont plus unifiés et qu'ils sont plus distingués, puisque les espèces intellectuelles sont à la fois plus unifiées et plus distinguées que les espèces hypercosmiques et psychiques. Car la distinction n'empêche pas l'union ni l'union la distinction; mais là où elle est plus grande, plus grande est la pureté des espèces. Car il y a deux sortes de séparation : l'une selon la procession et l'hypostase, qui se voit toujours plus grande dans les choses qui naissent postérieurement [2], l'autre, selon la propriété caractéristique des espèces, qui est leur pureté sans mélange et sans confusion. Car là où commencent les individus, là surtout ressort manifestement et brille la différence; là elle met surtout en saillie la propriété particulière des individus, accompagnée d'une union extrême des uns avec les autres. C'est donc ainsi que les choses distinguées par cette différence sont surtout distinguées selon la propriété particulière très saillante [3] de l'absolument premier des nombres, mais accompagnée de l'union homogène et pour ainsi dire intelligible, et toujours successivement s'efface et s'affaiblit la force discriminative du nombre et la force concentratrice [4]. C'est ainsi que nous pourrons maintenir l'axiome : « *partout où l'individu se manifeste, là elle domine le plus* », de sorte que la différence, quand elle crée le nombre, a là la plus grande puissance, et quand elle crée les espèces, c'est dans la raison démiurgique. Et il n'est pas étonnant si celle-là détermine plus que celle-ci, parce que celle-là a la puissance de déterminer même les choses les plus unifiées et que la puissance discriminative de celle-ci vient de celle-là, et parce que les espèces paraissent se séparer davantage, s'écartant, selon la

1. Ἑτερογένης, — καὶ ἀλλόφυλος.

2. Τὰ ἐπιγιγνόμενα.

3. Au lieu de εὔπρεπῆ, je lis : ἐκπρεπῆ, qui fait pendant à ἐκπρέπει qu'on trouve plus haut.

4. L'individu est constitué à la fois par une force discriminative qui le sépare des autres et par une force de concentration en lui-même qui fonde son unité interne.

séparation progressive, de leur union mutuelle et de leur union au tout, voulant être, au lieu de parties, espèces, voulant être chacune par soi-même au lieu d'être les unes avec les autres. C'est donc ainsi, à ce qu'il semble, que chaque espèce est devenue parfaite et s'est circonscrite elle-même. Ainsi leur différence s'accroît selon l'abaissement, mais non selon la puissance discriminative. C'est pourquoi l'union s'abaisse en identité : cela arrive sans doute dans les intelligibles et intellectuels; mais de plus, dans les premiers des intellectuels, où l'union domine les êtres, où les parties veulent être parties plutôt qu'espèces, l'identité se contracte en union, la différence se dilate en détermination, parce que les espèces subsistent là comme parties. Donc la détermination par soi-même divise; la différence en soi circonscrit chaque espèce en elle-même, ramassant pour ainsi dire chacune en elle-même et par là, la faisant autre que les autres, tandis que l'identité, évidemment, rassemble les espèces les unes aux autres. Donc c'est la différence des espèces par rapport à elles-mêmes qui les sépare les unes des autres. Donc elle est moins discriminative que cette autre différence qui divise tout. Voilà ce que nous avions à dire maintenant sur ce point.

§ 309. Maintenant à la huitième [1], nous dirons que ce ne sont pas les genres de l'être et surtout deux seulement qu'il faut prendre pour soutenir tout le diacosme démiurgique. Car même tous les genres réunis ensemble ne seraient pas suffisants pour envelopper dans son tout ce monde démiurgique; car les genres et les espèces en lui sont pour ainsi dire des parties; et lui, dans son tout, est raison parfaite et monoïde, puisque, si l'on disait que ce sont surtout ces genres qui conviennent au démiurge en tant que créateur du monde

1. « S'il faut prendre les genres de l'être pour aider à faire la démonstration de l'ordre démiurgique. » Παράστασις ne veut peut-être pas dire précisément ici démonstration. Le παραστάτης est le soldat qui est placé à côté d'un autre dans le rang. La question serait donc de savoir si le système des catégories est ou non le compagnon d'armes de l'ordre démiurgique, est associé à lui et l'aide à le constituer tout entier.

— car le monde est l'ordre [1], et l'ordre est perçu dans une pluralité de choses différentes, mais liées les unes avec les autres, c'est-à-dire mélangées d'identité et de différence, — on aurait raison de le dire, et surtout si l'on conçoit les genres de l'être non comme substantiels, mais comme uniés, de manière à pouvoir être des attributs de l'un. Qu'on sache cependant que par là ce ne sont plus des genres de l'être que l'on prend, mais des propriétés caractéristisques complètes, ou plutôt une seule immuable. Car ce que nous appelons le même et autre est un, et un tout complet, enveloppant dans son organisation propre, qui, elle, ne peut être enveloppée, tous les genres de l'être. Car c'est par la division et l'opposition contraire, produite par elle, que subsistent les genres comme les espèces, et ce *le même* est l'un des deux, et en même temps l'un de tous les genres divisés et ramenés à la simplicité la plus parfaite.

§ 310. Maintenant ce que nous venons de dire rend facile la réponse à la neuvième question. Car posons, avant même le démiurge, les genres et les espèces, mais voulant être plutôt des parties, et appartenir au tout et non à eux-mêmes, et ne voulant pas être plutôt espèces. Donc, dans le démiurge ce qui subsiste surtout, ce sont des espèces et non des parties, quoique nous ayons dit plus haut qu'il y a en lui quelque chose de semblable, mais pour ainsi dire par exagération [2]. En réalité, c'est au démiurge que commence l'identité et la différence spécifique et se circonscrivant elles-mêmes, de tous les genres et de toutes les espèces. Et ce n'est pas sans raison que les théologiens nous enseignent que c'est là le démiurge premier, le démiurge créateur des espèces, puisque même les dieux ont déposé en lui d'abord, et par les mêmes causes, les idées [3]. Et certainement c'est pour cela aussi qu'il est le chef des sources particulières, à savoir, parce que, de même que chaque espèce a voulu être par elle-même, de même

1. Le monde est l'ordre.
2. Je supprime le point après πρόσθεν.
3. Τὰς ἰδέας.

chaque dieu, voulant être circonscrit par lui-même, se sépare par lui-même des autres, et le premier qui s'est séparé, est source selon la séparation, c'est-à-dire source particulière. C'est pourquoi tout dieu, en tant que devenu premier par lui-même, est dieu source. De là vient, dit-il, que la source de tout dieu est particulière et vient d'une source ; quant à la question de savoir si toutes les sources particulières sont dans le premier démiurge, ou si les sources les plus différentes s'ajoutent et se réunissent dans les autres dieux qui constituent l'hebdomade entière, ou si elles sont au dedans, ou autour de lui ou d'eux, si les unes sont de cette façon, les autres de l'autre, quelle solution est la plus vraisemblable, ce n'est pas ici le lieu de nous en occuper longuement. Cependant voici ce que l'on pourrait conclure de ce qui précède, à savoir que cette identité et cette différence qui sépare et unit tout le diacosme de toutes les sources particulières est quelque chose d'universel, καθολική, et de divin, et en outre que les genres de l'être, comme étant les espèces les plus universelles, sont enveloppés dans une seule source, mais particulière, la source des espèces.

§ 311. Maintenant qu'allons-nous répondre à la deuxième question ? Nous répondrons comme Orphée, là où il dit que Zeus est le même par rapport à lui-même :

« Zeus est le premier, Zeus, le maître de la foudre, est le dernier ; Zeus est mâle, et Zeus est vierge immortelle [1]. »

Zeus est donc le même que tout ce qui est et *le Tout* un, ἓν τὰ πάντα, et Zeus est différent de lui-même [2] selon le tout, car il est *autres et autres*. Or être *autres et autres* est le symbole de la différence, et que Zeus est devenu le même en tous [3], c'est le symbole de l'identité. Il est le même par

1. Thomæus Leonicus (in *Plat. Parm.*, p. 57) a reproduit ce passage ainsi que les vers d'Orphée. Conf. *Orphica*, fr. 46 et 123 et Müllach, *Fragm. phil. Gr.*, t. I, p. 169.

2. Je lis : ἑαυτοῦ avec Ruelle, au lieu de αὐτοῦ.

3. Ἐπὶ πᾶσιν, dans toutes ces transformations et dans toutes ces fonctions diverses désignées par ἄλλα καὶ ἄλλα.

rapport aux autres, parce qu'il est dit que lui-même est ces autres :

« Zeus est le fondement de la Terre et du Ciel rempli d'astres; ses yeux sont le Soleil et la Lune qui fait le pendant du Soleil [1]. »

Il est autre que les autres parce qu'il est élevé au-dessus d'eux tous et s'en distingue : car il est dit immédiatement après :

« Il est devenu Une Puissance une et unique, un seul Démon, le Grand Maître de Tout [2]. »

Et ces propriétés, le théologien ne les donne à aucun des autres dieux, et selon la science que lui ont révélée les dieux, il en fait le symbole de sa double nature, et de celle qui est relative aux *autres* individuels, et de celle qui est relative aux *autres* et qui consiste, d'une part, à contenir dans sa raison les intelligibles, d'autre part à communiquer la sensation aux mondes. Le symbole de sa différence par rapport à lui-même est le partage des sources partielles contenues en lui; — celui de son identité, c'est d'être l'embrassement un et unique de tout, parce que la source uniververselle, en tout et partout la même, est présente en lui; — le symbole de son identité avec les autres, c'est que l'artiste qui a fait le monde empyrée [3], est raison, et que l'artiste a l'être dans les œuvres de son art, et qu'il épanche au dehors de lui, les idées aux formes les plus multiples [4], qui sont en lui, jusqu'à ce tout, de sorte qu'il est le même que ce monde-ci, selon les idées qui se sont épanchées de lui. Car *les autres* ce sont les choses qui s'épanchent de lui. — Le symbole de sa différence consiste en ce que étant Père

« Il a engendré les sept masses [5] »

1. *Orphic.*, fr. 123.
2. Au § 343 Damascius dit que cet oracle vise le Dieu ὁ Δίς.
3. Vers tiré des Oracles Chaldaïques, v. 55.
4. Orac. Chald., v. 100.
5. Orac. Chald., v. 182. Simplc. in *Phys.*, IV, p. 143 *b*, ed. Diels p. 646.

comme dit l'Oracle,

« les masses solides des mondes »,

si nous préférons adopter et suivre les démonstrations de Platon.

§ 312. D'abord, il faut examiner la règle qu'il pose avant les démonstrations : « Toute chose, dit-il, dans son rapport à toute chose, est comme il suit : ou bien elle est la même, ou elle est autre ; — ou bien, si elle n'est ni l'un ni l'autre [1], elle est ou une partie de la chose par rapport à laquelle elle est ainsi, ou comme un tout par rapport à une partie. » Car on pourrait rechercher d'abord si le tout et les parties sont en dehors du même et de l'autre, comme n'étant ni le même (ni l'autre) ni le mélange de ces deux, parce qu'ils peuvent être tantôt le même, tantôt autre, — ou bien s'ils sont par eux mêmes, αὐτόθεν, le même et autre, sans qu'on puisse exprimer aucune différence, sans qu'on puisse l'entendre dans un sens relatif, comme on entend les autres, qui sont tantôt les mêmes, tantôt autres, ou exclusivement autres. Car sur ce point il y a grande diversité d'opinions.

Deuxièmement, la division de la règle est-elle complète : car outre les rapports qu'elle établit, il y a d'autres rapports des choses les unes avec les autres, par exemple, le causant et le causé, le genre et l'espèce, la substance et l'accident. En outre, comment les parties en tant que parties sont-elles relativement les unes aux autres ; car la partie dans son rapport au tout n'est ni le même ni autre, puisque les espèces ne sont pas encore comme parties. En outre, et dans un autre ordre d'idées, la ligne par rapport à la blancheur n'est ni tout, ni partie, ni le même : elle n'est d'aucune manière le même, puisqu'elle n'est même pas du même genre ; et on ne saurait la dire autre, puisque la différence est toujours accompagnée de l'identité.

Troisièmement, il faudra examiner si la division opérée

1. *Parm.*, 146 *b*. — « ni la même ni autre ».

par le commentateur sur ces points est la vraie, à savoir que toute chose par rapport à toute chose est nécessairement ou sur la même rangée et sera le même, ou autre et sera un tout, comme plus enveloppante, ou plus pauvre et alors elle sera partie comme enveloppée, de sorte que la division s'applique à tous les cas.

Mais d'abord on peut concevoir qu'elle n'est ni sur la même rangée, ni partie, ni tout : par exemple, cet homme-ci, quel rapport a-t-il à la ligne, purement ligne? car il n'est à elle dans aucun des quatre rapports établis [1], si la différence est placée dans les choses du même rang. En deuxième lieu, cette ligne-ci est sur un rang d'égalité [2] par rapport à cette surface-ci ; mais cependant comme partie, la ligne est *dans* la surface limitée. En troisième lieu, toutes les parties sont au même rang que le tout, car les relatifs, en tant que relatifs, sont toujours dans ce rapport ; cependant les parties ne sont ni autres ni les mêmes par rapport au tout, puisqu'elles ne sont même pas les mêmes les unes que les autres ni autres en tant que parties, car la différence est une différence d'espèces.

Maintenant, quatrièmement, il faut examiner tout d'abord comment il faut concevoir le même et autre : faut-il entendre ces mots le même et autre, en leur donnant le sens de distinction et d'union? mais par là, nous opérerons la division avant le démiurge, car il y a là tout et parties. Pourquoi donc ne l'a-t-il pas fait intervenir dans ses discussions précédentes, mais seulement maintenant? En outre, selon la distinction simple [3], la partie par rapport au tout sera *autre,* mais non *partie,* car c'est par rapport au tout qu'on définit la partie, et par rapport à la partie qu'on définit le tout. Et s'ils sont unifiés, ce sera le même. En un mot, nous persisterons à dire qu'autre est l'identité et autre l'union, de sorte que aussi autre est cette différence-là et autre celle-ci. Dans ces genres il a pratiqué la division du

1. Ni le même ni autre, ni tout ni parties.
2. Ἰσόστοιχος.
3. Τον ἁπλῶς διορισμόν.

même et de l'autre, mais non de l'un et des plusieurs. Or, si la règle s'applique seulement à ces genres, comment embrassera-t-elle ceux qui sont au dessus du démiurge? Car, là aussi, il y a tout et parties : et que dirons-nous du rapport des parties entre elles? que ce sont là des totalités hétérogènes les unes par rapport aux autres, ou des plusieurs relatifs; car les plusieurs sont au-delà des parties et l'un au-delà du tout. Et comment cette différence distinguera-t-elle les unes des autres les monades du nombre? Car le tout et la partie, ce n'est pas une monade différente d'une autre monade.

Après cela, et cinquièmement, il faut examiner en soi la question : pourquoi a-t-il fait intervenir cette règle dans cet ordre et comment la division convient-elle au démiurge?

Sixièmement : Sont-ce des êtres que touche la division? ou seulement, comme il paraît le dire, des relations et des êtres relatifs ou homonymes et qui se font pendant, comme l'égal est relatif à l'égal, ou de ceux qui se font, il est vrai, pendant, mais sont hétéronymes, comme le à droite est relatif à le à gauche, ou de ceux qui sont hétéronymes, mais sont dans le rapport de l'enveloppant et de l'enveloppé, comme plus grand est relatif à plus petit?

Septièmement : Pourquoi n'a-t-il fait emploi de cette règle que dans le seul cas de l'identité, et seulement dans la première et la dernière conclusion?

§ 313. A la première des objections il faut répondre en posant d'abord ces déterminations : à savoir que nécessairement le tout et la partie sont ou bien les mêmes et autres, ou ni les mêmes ni autres, ou bien les mêmes et non autres, ou au contraire autres et non les mêmes. Quant à cette division, les anciens, les uns vis-à-vis des autres, se sont partagés : ceux-ci adoptant une partie de la division, ceux-là une autre. Ainsi, il n'est pas possible de dire qu'un tout quelconque et la partie soient le même, quand bien même on entendrait toutes les parties; car en tant que parties, elles ne sont pas le même que le tout, comme ni le mouvement ne sera le même que le repos, ni la différence que l'identité, ni en général les membres de l'opposition contraire. Et s'ils

(le tout et la partie) ne sont pas en soi les mêmes, ils ne le sont pas non plus relativement; car, en tant que parties, elles sont une espèce absolument contraire au tout, puisque le mouvement n'est pas relativement le même que le repos, en tant que le mouvement est une espèce contraire au repos. Mais maintenant ils ne sont pas non plus en même temps les mêmes et autres, car ils seraient aussi les mêmes. Donc certainement ils sont seulement autres; mais la différence est accompagnée de l'identité, et alors ils ne sont pas seulement autres, mais ils sont tous, autres sous un rapport, les mêmes sous un autre. Car les espèces sont nécessairement homogènes; et, en effet, le mouvement et le repos sont des espèces de l'un, qui est dit en commun des deux, et en tant que l'antithèse est liée en un tout, comme une sorte de monade avant la dyade [1]. C'est donc de la sorte que le tout et les parties sont les mêmes et aussi les autres, τὰ ἕτερα, conformément à la nature générale des oppositions de contraires, mais non pas en tant qu'ils sont opposés comme parties au tout. Car c'est ainsi que les auteurs qui sont d'un avis différent posent et prouvent leurs opinions propres, c'est-à-dire en divisant le tout et les parties comme opposés contraires; car par là ils ne sont pas les mêmes. Pourquoi donc ne sont-ils pas autres, puisqu'ils ne sont pas les mêmes et que par là ils sont distincts? Car si là où il y a différence, nous réclamons aussi l'identité, par la même raison là où il y a différence, nous ne dirons jamais qu'il y a une *certaine différence,* car l'homme n'est pas le même que le cheval, en tant que cheval et homme [2]. Pourquoi donc parties et tout ne sont-ils pas autres? C'est qu'on doit plutôt dire que la partie achève de compléter le tout, mais qu'on ne peut pas dire que l'un de

1. Un manuscrit, au lieu de πρὸ, donne πρὸς qui, suivi du génitif, ne donne pas un sens plus clair. Damascius semble vouloir dire que les espèces sont nécessairement homogènes, en tant que l'opposition des contraires forme un tout lié, dont l'unité précède la dyade des opposés.

2. Il est difficile de deviner le sens exact : il semble qu'il faudrait dire, « par la même raison là où il y a identité, ne devrons-nous pas dire qu'il y a une certaine différence?

deux autres est complétif de l'autre [1]. Sans doute les relatifs se constituent et se posent les uns par les autres [2], mais cependant le *à droite* est autre que le *à gauche*. C'est que ce n'est pas seulement comme relatif que les parties constituent le tout ; car, sous ce rapport, le tout est aussi constitutif de la partie. Mais les parties sont plus proprement, substance du tout, et la partie contribue à la substance du tout. C'est pourquoi elle paraît être le même. Si donc autre chose est le tout, et autres les parties selon l'espèce, néanmoins le tout n'est pas substantifié sans les parties ; mais les parties comme parties sont, pour ainsi dire, la matière du tout, mais non pas comme substrat ; entendues purement, les parties ne sauraient être ni autre ni le même que le tout : il reste donc qu'elles ne sont ni l'un ni l'autre. Et encore plus simplement, ce n'est pas la même chose de dire : le même et tout, — ni autre et partie — ni tout de la partie et le même que la partie, — ni autre que l'autre et partie du tout ; car ce sont des natures absolument autres et de tout autres relations C'est pour cela que le tout et les parties se sont manifestés dans un ordre, le même et autre dans un autre ordre, ce qui ne serait pas s'ils étaient les mêmes les uns que les autres. En outre, troisièmement, Platon a opéré sa division en quatre membres, c'est-à-dire : ce n'est pas la même chose de dire : le même — autre — tout — partie [3]. Sinon il serait ridicule de dire que toute chose, par rapport à toute chose, est : — ou le même — ou autre, — ou le même sous certains rapports — ou autre, sous certains autres rapports : car ceux-ci sont le même et autre, car les divisions portent sur les universaux [4], car on ne saurait dire : — ou homme — ou cheval — ou quelque homme ou quelque cheval. Ensuite, s'il est permis de dire que toute chose, par rapport à toute chose, est sous un

1. Τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου.
2. *Parm.*, 129 *c*.
3. *Parm.*, 147 *b c*.
4. Τὰ ὁλικά.

rapport le même, sous un autre, autre, on ne saurait trouver selon une seule et même espèce ni le même ni autre. C'est pourquoi le Grand Iamblique estime que la division parfaite et applicable à tout, est: tout par rapport à tout est le même ou autre, mais il dit qu'il faut ajouter, conditionnellement [1], ou le tout par rapport à la partie, ou la partie par rapport au tout [2]. Car si quelqu'un n'admet pas la division : ou le même ou autre, il concevra le tout par rapport à la partie et la partie par rapport au tout, ce qui ramène : le même et autre ; car le tout et la partie sont le même et autre sous certains rapports. De sorte que la seule division que pose vraiment le Parménide de toute chose par rapport à toute chose est celle-ci : ou le même ou autre. Et que ce n'est pas conditionnellement qu'il a dit : le tout et les parties, il l'a montré en définissant [3] préalablement ce par rapport à quoi la chose est de telle sorte qu'elle n'est ni le même ni autre par rapport au tout et à la partie. Et il l'a montré encore par l'emploi qu'il a fait de la méthode de division dans ses démonstrations ; car il dit : il [4] n'est ni tout, ni partie, ni autre : donc il est le même. Il vaut donc mieux considérer que partout le tout et la partie ne sont ni le même ni autre, mais sont une certaine nature particulière de ces sortes de relatifs selon le tout et la partie, comme différente de ceux qui sont selon l'autre et le même [5].

§ 314. Répondons maintenant à la deuxième : on pourrait objecter, en effet, qu'il y a beaucoup d'autres natures, outre ces quatre, qui appartiennent à ce qu'on appelle les relatifs, de sorte que la division est incomplète. Il faut dire à cela que ce qu'on appelle le relatif est dit ou comme le même,

1. Ἐξ ὑποθέσεως. Waitz. *Organ.*, t. I, p. 427. « Hypothetica dicitur demonstratio quæ non recta pergit a propositionibus sumtis ad id quod colligi debet, sed quæ, ut efficiat quod vult, alia quædam, præter ipsas propositiones, ut sibi concedantur, postulat.... Opponi solent, τὸ ἐξ ὑποθέσεως et τὸ ἁπλῶς, id quod simpliciter dicitur et quod non sine quadam conditione profertur. »
2. Sous-entendu : est le même ou autre.
3. Πρὸς ou προδιορισάμενος. Conf. *Parm.*, 146 *b*.
4. L'un.
5. Que si on les envisage selon le tout et la partie.

ou comme relatif à un autre, ou comme la partie au tout, ou comme le tout à la partie. Ainsi, la blancheur par rapport à la ligne est un relatif à un autre. Car il est des cas où l'un et l'autre est le même en tant qu'être, et où les parties sont, les unes différentes des autres; mais en tant qu'une seule propriété caractéristique, la propriété essentielle de la partie, est en toutes, elles sont les mêmes. Mais s'il n'y a pas encore d'espèces, leur différence ne sera pas spécifiante, mais seulement discriminative et l'identité sera cause de leur union. De même encore le causant et le causé sont ou les mêmes, comme ce qui a une hypostase par soi-même ou autres comme l'un et l'être, l'âme et la raison, le tout et la partie, la raison et l'homme en soi; ainsi encore le genre et l'espèce, le tout et la partie; car nous appelons genre ce qui enveloppe, et c'est le tout, et espèce ce qui est enveloppé, et c'est la partie. Mais sous certains rapports, en tant qu'espèce, c'est une partie; et sous certains rapports, en tant que genre, c'est un tout; — et par là même ils ne sont ni tout ni partie. Mais on dit : genre des espèces, soit comme cause génératrice, ou comme enveloppant. Et si nous concevons toutes choses comme des sortes d'espèces, elles ne seront pas des relatifs les unes par rapport aux autres, parce que la division en a fait des opposés contraires. Nous ramènerons donc sous cette division toutes les relations, par exemple, le à droite et le à gauche qui sont autres et les mêmes, l'égal relativement à l'égal, qui sont les mêmes et autres, le père et le fils qui sont autres, l'homme relativement à l'homme qui sont le même, l'image relativement au modèle qui, sous un certain point de vue, sont les mêmes, sous un autre, sont autres; l'enveloppé et l'enveloppant, le tout et la partie, qui sont les mêmes [1], si on considère la substance, et qui, si on les envisage du dehors, sont autres, comme le lieu et ce qui est dans le lieu.

§ 315. Quant à la troisième, nous ferons une rectification : nous n'opposerons pas le meilleur et le plus pauvre, comme

1. J'ajoute ce mot, qui doit avoir été omis.

tout et partie, mais ce qui complète et ce qui est complété, et est par là enveloppant et enveloppé. Car s'ils sont l'un à l'autre dans ce rapport, ou ils sont absolument séparés, ou absolument unifiés, quoiqu'il en soit du meilleur et du pire. Maintenant, cette ligne déterminée [1], par rapport à l'homme purement homme, n'est ni la même, ni ne complète l'homme purement homme ; donc ce sont seulement deux choses différentes l'une de l'autre, ἕτερα. Mais elles sont aussi, sous certain rapport, quelque chose d'identique, puisque l'un et l'autre *est* ὄν. Donc ce n'est pas seulement dans les choses du même rang qu'aura lieu la différence, mais dans les choses séparées et isolées. Cette ligne-ci, dans cette surface-ci, et la ligne au même rang, mais partie de la surface limitée (auront aussi, en quelque mesure, le même), car le limité est complété par la limite. C'est pourquoi le point aussi est partie, comme limite de la ligne limitée, non pas cependant comme point de la ligne, ni comme limitatif du limité ; mais ainsi ils ne sont ni [2] différents ni les mêmes, quoique placés au même rang l'un que l'autre, et cependant ils sont tout et parties, parce que les parties complètent le tout et que le tout enveloppe les parties selon la substance. Donc le même et l'autre ne complètent aucune chose, en tant que le même et l'autre que cette chose, car celui-ci est lui-même ce qu'il est, αὐτό ; l'autre a été séparé (le point). Or la partie n'est pas le même et n'est pas non plus séparée. C'est pour cela qu'elle complète et est appelée « partie du complété ».

§ 316. Quatrième objection : si nous voyons tout en tout, cette division sera aussi partout où est identité et différence, et tout et parties. Or, si nous en croyons Parménide, qui avant l'identité et la différence fait apparaître le tout et les parties, qui voit l'identité et la différence dans la première nature du démiurge, il est évident que, dans les choses antérieures au démiurge, nous ne dirons pas que règne la division, mais seulement les parties et le tout. Car, comme il a

1. Ἡ τὶς γραμμή. Ruelle voudrait lire : ἥ τις.
2. Au lieu de : οὔτω, je lis : οὔτε ἕτερα.

été démontré antérieurement, les parties et les espèces ne sont pas en même temps. Si donc elles apparaissent seulement comme parties et comme parties par rapport à un tout, ces parties ne sauraient être légitimement appelées espèces : elles ne sont donc ni les mêmes ni autres, car ces caractères sont propres aux espèces. Mais comment là-haut sont donc distingués les êtres? je répondrai : par la distinction selon le nombre, par la différence qui crée le nombre, mais qui ne crée pas les espèces. C'est par elle que l'un est distingué de l'être, les plusieurs de l'un, les parties les unes des autres et du tout, les monades du nombre les unes des autres, et les trois ordres universels, comme certaines qualités propres des nombres. En un mot, la distinction opérée par cette différence, n'est pas une distinction d'espèces, mais de caractères essentiels propres, ainsi que l'union opérée par l'un. Car on dit que ces choses sont seulement unifiées ou distinguées, on ne les dit jamais les mêmes ou autres, à moins qu'on ne se serve de ces mots par catachrèse (par abus) appelant autres les choses distinguées et les mêmes les choses unifiées. La règle n'est donc pas vraie dans tous les cas ; donc il n'est pas vrai, comme il le dit, que toute chose, par rapport à toute chose, est ou la même ou autre, ou tout ou partie. Car là haut, il y a seulement tout et partie ; à moins qu'on ne dise que s'il n'y a pas là-haut identité et différence, la distinction et l'union sont quelque chose d'analogue à l'identité et à la différence, de sorte que, pour parler plus simplement, on peut concevoir, même là-haut toute la division proposée, mais par analogie, quoique selon la nature qui convient aux choses de là-haut, il n'y ait là que tout et parties. Et je dis tout et parties, en général, le tout étant considéré comme engendrant, les parties considérées comme engendrées ; car par là nous envelopperons dans le tout et les parties l'un et les plusieurs, puisque même dans l'intelligible il n'y a que tout et parties, de sorte que si l'on considère ces choses-là, on pourrait bien dire que toute chose, par rapport à toute chose, est partie ou tout, mais que si on envisage la nature qui commence au

démiurge, on pourra dire que la division embrasse avec le tout et les parties, le même et l'autre. Il fera donc intervenir, en outre, dans ce qui suit, encore quelque autre principe, tels que : le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, le plus récent, le plus ancien, l'égalité d'âge : car l'identité et la différence comprennent tous ces genres, puisqu'ils participent tous de ceux qui les précèdent, de sorte que chacun d'eux, par rapport à son contraire, est le même et autre. En outre, la ressemblance est un état passif opéré par le même, la dissemblance un état passif [1] opéré par l'autre ; par cet état passif, elles sont le même et autre. Tel est le rapport de chacun des autres par rapport à son contraire ; mais le semblable, en tant que semblable, n'est ni le même, ni autre, comme nous l'avons montré, mais il est autre que le dissemblable, parce que toutes les oppositions des espèces sont déterminées par la différence. Le semblable est le même que le semblable comme étant tous deux contenus dans la *même* espèce, l'espèce de la ressemblance. Et on doit en dire autant de toutes les autres. Car si la même espèce est dans plusieurs choses, elle sera quoi que ce soit, hormis autre. Donc, c'est seulement dans l'ordre démiurgique et dans le premier que la règle posée est vraie.

§ 317. Voici maintenant la cinquième difficulté soulevée : avec quelle vraisemblance Parménide a-t-il consacré cette règle au démiurge et fait connaître par elle le caractère propre de cette troisième raison, à savoir que les choses qui sont en elle ou viennent d'elle, sont ou les mêmes ou autres, ou parties ou tous, quand on les compare les unes avec les autres ? Car si l'identité et la différence reposent en elle, et si c'est à elle qu'appartiennent les tous et les parties, les quatre genres sont en même temps en elle coordonnés les uns avec les autres, selon l'unique division démiurgique. En outre, le démiurge purement démiurge crée et les tous et les parties, et par l'identité et la différence ordonne et organise les tous et les parties. Donc toute chose qu'il fait est

1. Παπόνθησις. Conf. *Parm.*, 148 *a*, c'est la participation sous son aspect passif.

par rapport à toute chose ou tout, ou partie, ou le même ou autre. En outre, c'est en lui comme démiurge que toute substance spécifique est clairement déterminée par un mélange d'identité et de différence, de même que dans la troisième raison, les parties sont éloignées du tout, de la plus grande distance. Car dans la première, les parties s'enfuyaient dans le tout, dans la deuxième les parties se mouvaient pour se séparer du tout ; dans la troisième le mouvement est achevé et les parties subsistent éloignées du tout, autant que cela est possible. De là vient la pluralité des sources particulières qui se manifestent dans la source universelle ; mais le tout en soi et les parties se sont manifestés comme espèces circonscrites par leurs propres caractères particuliers. C'est pour cela qu'il était dans la nature du même et de l'autre, de diviser la règle, parce que le tout est spécifié et semblablement aussi l'espèce est spécifiée. Mais les espèces et les genres sont aussi parties, et par conséquent la raison qui les embrasse spécifiquement. Donc toute chose, par rapport à toute chose, est tout ou partie, le même ou autre, selon la nature du démiurge, et en l'entendant ainsi, on ne s'éloignera pas beaucoup du sens vrai de la proposition de Platon.

§ 318. A la sixième objection il est facile de répondre que la division porte sur les êtres et non sur des rapports vides, soit homonymes soit hétéronymes, mais sur des êtres envisagés selon leurs relations, ou plutôt ils sont perçus, selon l'hypostase démiurgique, dans le fait d'*être* dans la relation à la matière, et par conséquent dans la relation aux autres, de sorte que par cette division fondée sur la relation, ils nous sont montrés comme l'un, à cause d'eux, dans une relation providentielle sur les autres. Et ainsi ils sont, par rapport aux autres, comme le tout est aux parties, mais à des parties procédant de lui dans la matière, ou comme la partie est au tout, parce que la matière contribue en quelque mesure à faire le monde. Or la raison dans sa plus grande partie, se présente aussi le même, comme monde dans un monde, et autre, comme immatérielle et séparable.

§ 319. Venons à la septième et dernière question : Puisque cette règle est la nature une unique et parfaite du démiurge [1], il est rationnel que subsistant selon cette nature, elle soit la même qu'elle-même et mieux encore le même que les autres jusqu'au dernier. Car il y a deux ordres, comme il le dit; il y a donc deux arts : l'un, quand l'artiste demeure en lui-même; l'autre, qui sort et procède de lui. La règle démiurgique est donc double aussi : l'une demeure en elle-même; l'autre procède dans la matière, et celle qui demeure est la même selon l'espèce que celle qui procède. C'est pourquoi, selon lui, le démiurge est le même que lui-même et que les autres, et en tant qu'au milieu, il est, d'un côté, différent de lui-même, comme procédant de lui-même, et différent des autres comme se séparant des autres par la conversion. Donc le démiurge parfait c'est la tétrade de la règle ramassée dans l'identité par rapport à lui-même et aux autres. Car de plus, s'il est tout, il est surtout créateur du même, parce qu'il hypostasie les communautés de toutes les espèces, c'est-à-dire les identités et des tous et des parties, de même que quelque autre hypostasie surtout les différences, j'imagine, parce qu'il est démiurgique, source et pourvu d'une ceinture. Et si celui-ci est un, εἷς, cependant en tant qu'il coexiste au démiurge, il est l'agent de division des œuvres démiurgiques, mais n'est ni créateur d'espèces ni créateur du même. Et s'il est aussi tout, il est le premier tout selon la perfection, et cela c'est l'identité. Donc, en outre, le démiurge hypostasie l'ordre, et l'ordre est la composition de plusieurs qui sont aussi différents, et la composition est une sorte de communauté, et la communauté est la participation du même. Donc le démiurge est éminemment créateur du même; de là vient que, par la suppression [2] des trois autres caractères, il est caractérisé surtout par l'identité et par rapport à lui-même et par rapport aux autres, parce qu'étant *démiurge* il *démiurgise*, δημιουργεῖ, aussi les autres.

1. La règle logique est identique à la nature des choses.
2. Je lis : ἀναίρεσις, au lieu d'ἄρσις.

§ 320. Développement des Syllogismes [1]. — Après cela il nous faut réfléchir ce qu'ont de vrai les quatre syllogismes; quelles en sont les conclusions et d'où elles sont tirées [2]. Le premier consiste à éliminer trois des parties de la division pour montrer la vérité de la quatrième.

Voici comment il procède : « L'un, dit-il, n'est pas une partie de lui-même, ni certes non plus le tout de lui-même [3]. Mais « il n'est pas davantage autre que lui-même » ; car l'un serait non un; il n'est donc aucune des trois alternatives : il est donc la quatrième, c'est-à-dire il est le même que lui-même. Il faut examiner qu'est-ce qu'est cet un, dont la notion fonde la marche de l'argumentation, et qu'est ce que le non un, qui, selon sa différence avec lui-même, a tout l'air d'être, comme il l'indique clairement dans ce qui suit, mais de la notion duquel, pour le moment, il tire la preuve que l'un n'est pas autre que lui-même. Troisièmement : qu'est ce que le tout, et qu'est ce que la partie qu'il démontre ne pas appartenir à l'un, quoiqu'il ait été démontré plus haut [4] que l'un est tout et parties? Quatrièmement enfin, qu'est ce que l'autre [5], qui maintenant est éliminé, et va tout à l'heure être encore posé? Car ici Parménide semble se jouer, et quelques-uns même ont cru que ce n'était qu'un étalage de vaine syllogistique fait pour la montre.

Disons d'abord que cet un n'est pas l'un conçu seul et sans autres caractères propres, comme le plus simple. Car, dans ce sens, il n'est ni tout, ni partie, ni autre que lui-même, comme il l'explique lui-même : car ainsi il ne serait même pas le même que lui-même. Car en tant qu'un, il n'a aucune dualité, et le même que lui-même implique une

1. Ruelle : « Lemma ἀνάπτυξις, primus inseruit is qui codicem B adnotavit, forte quidem Bessario. »

2. *Parm.*, 146 *b*.

3. Puisque *lui-même*, αὐτό, par rapport à son tout serait une partie, et l'on vient de voir qu'il n'est pas une partie.

4. *Parm.*, 142 *d*.

5. Ἕτερον τοῦ νῦν... je lis : τὸ νῦν, à moins qu'on n'aime mieux lire : ἕτερον ἑαυτοῦ.

chose double. Mais il a été dit aussi plus haut [1] que l un a reçu ces attributs, et alors il serait le même et autre par rapport à lui-même et aux autres. Il faut donc prendre cet un comme plein des caractères ci-dessus démontrés. Comment donc parmi ces caractères ne se trouvent pas tout et parties ? C'est qu'Iamblique dit que ces caractères ci-dessus démontrés sont bien en lui, mais que maintenant le *tout et parties* est éliminé; mais lesquels [2] ? Car là haut le tout est autre que les parties en tant qu'il est à l'état séparé ; ici-bas, il se confond dans les parties, a en elles son être, et les parties semblent être le tout. C'est pour cela qu'il nie ces caractères du tout, parce qu'ils appartiennent plutôt aux autres et aux sensibles. Mais Platon n'a pas fait cette distinction : il élimine en général le tout et les parties, en se tenant à la notion de l'un, qui, n'admettant pas ni l'envelopper ni le être enveloppé, comme il l'explique lui-même, en tant que un, ne possède pas cette sorte d'identité, qui convient aux autres, de sorte que par là l'identité est éliminée. Certes l'un n'est pas une partie de lui-même parce qu'il serait plus petit que lui-même. Car c'est une idée dont Parménide quelque part, dans ce qui suit, se sert aussi ; mais pour le moment il n'établit pas de distinction, qu'il emploie seulement quand, définissant le tout, il conclut que le tout ne peut pas être dans la partie, le plus grand dans le plus petit.

C'est donc une autre forme d'argumentation. Car maintenant il a éliminé le tout selon l'un parce qu'il est aussi l'autre, afin qu'il devienne *pas un ;* car, en tant qu'*un,* comment ne serait-il pas un ? Or, l'un sera démontré aussi autre, mais non en tant qu'un, dit-il, mais en tant qu'il a une certaine dualité : le dans soi-même et dans un autre. Mais il participe de ces caractères en tant qu'un et, par conséquent, il ne sera pas le même selon l'un, comme il a été entendu ; car il sera non un, et ainsi de même le un n'est pas l'identité. Donc en tant que le même, il est non un ; donc en tant que un, il

1. *Parm.*, 140.
2. Il y a deux espèces au moins de tout et parties.

n'est pas le même. Car ni le non un n'est l'autre, ni l'autre le un, qui est divisé dans cette raison, et vient après l'un indivisible et le parfaitement un. Car outre les autres, nous attribuerons à la différence le plérome entier de cette raison, outre l'un seul, car il faut qu'il soit dans son tout et dans toutes ses parties le même et autre, car le contraire du : « il était à un [1], » est, comme l'entendait Iamblique, « il était deux. » En outre, si nous faisons dans la raison, ceci un, et cela non un, l'un et le non un seront parties de la raison et de l'un selon cette raison, et nous la faisons convenir à la différence. Comment donc cet un n'est-il ni tout, ni partie, ni autre que lui-même? On pourrait encore faire une autre objection, à savoir comment, même avant le démiurge, l'un n'est ni tout, ni partie, ni autre, et est par conséquent le même. A cela il est facile de répondre que dans les choses de la nature, l'identité sera admise [2]; mais que là-haut on ne saurait dire ni le même ni autre. C'est pourquoi nous disons que cette règle commence à l'ordre démiurgique; mais l'un, l'un démiurgique, il faut le définir comme spécifié et dans son tout et dans toutes ses parties, un mélange d'identité et de différence. Et, en effet, un est à la fois le même et autre, partout du moins où il est en rapport à lui-même et en rapport aux autres; or, en tant que démiurgique, il est en rapport avec lui-même et avec les autres, et en tant que spécifié, il est le même et autre. En tant donc qu'il est un tel un, il sera le même et autre sans division et un tout. Car les parties se sont abaissées en espèces par suite de leur plus grande distance, le tout s'est abaissé dans l'espèce, dans l'espèce formée d'espèces, ou, si vous voulez, dans le genre des espèces; le divisé s'est abaissé dans l'autre que soi-même, et le complet dans le même que lui-même. Car l'union des espèces est leur identité les unes par rapport aux autres, et leur division est leur différence. Par là cet un n'est ni

1. Ἑνός ἦν. Je ne trouve pas ce génitif dans le Parménide qui dit (147 *a*) : οὐ γὰρ ἂν μὴ ἓν ἦν, ἀλλὰ πῃ ἂν ἓν ἦν.

2. Ruelle propose de lire : ἀναιρεθήσεται, au lieu de : ὑποληφθήσεται, restitution que semble confirmer le § 327.

tout ni partie selon l'hyparxis; mais selon la participation, il est tout ce qui est avant lui. Et voyez la procession de l'abaissement : les intelligibles et intellectuels étaient tous des tous et parties; le dans soi-même et dans un autre, selon le tout et les parties, a été démontré immédiatement auparavant, aussi être tel et a été appelé tout et partie; mais le mû et le en repos n'ont donné aucune manifestation ni de position ni de suppression. Cependant le même et autre repousse de soi-même le tout et les parties. Et sans doute de même que le un a fait la substance intelligible, de même le tout et les parties constituent la substance intelligible et intellectuelle; de même aussi, le même et autre constituent la substance intellectuelle. C'est pourquoi les intelligibles ont été remplis de l'*un-être*, les intelligibles et intellectuels, du tout et des parties, jusqu'au démiurge, pour ainsi parler; car celui-ci, c'est-à-dire le premier démiurge, sans l'intelligible, s'est montré l'intellectuel, et l'identité et la différence, commençant à lui, passent à travers tous les genres divins qui suivent; car ils sont tous du diacosme intellectuel, c'est-à-dire du troisième diacosme, considéré comme un seul diacosme et un tout. En outre, et en considérant la question d'une autre manière, comme premier démiurge, il n'a pas encore été divisé en démiurgie universelle et démiurgie particulière, mais il est simplement démiurge, de sorte que l'élimination porte sur le tout et la partie démiurgique. Enfin, en troisième lieu, il faut diviser l'un qui est tout ensemble, en tout et parties; car il est *un tout*, ἓν πάντα, et étant ainsi, il est unifié selon l'un et divisé selon tout : il est donc l'un et l'autre ensemble. En tant donc qu'il est ensemble, il est le même; en tant qu'il est l'un et l'autre, il est autre, et le tout, c'est les deux, ἄμφω, et les deux selon une séparation absolue. Et il est *ensemble*, ὁμοῦ, selon l'un des éléments séparés, de sorte qu'il est spécifiquement et tout et ensemble, et l'un et l'autre et les deux réunis : ce qu'il fallait démontrer [1].

1. Ὅπερ ἔδει δεῖξαι, formule mathématique qui remonte loin, comme on le voit.

§ 321. Le second syllogisme s'appuie sur la notion de l'un; car il serait non un, s'il était autre que lui-même. Et cependant il est non un, en tant qu'il est dans lui-même et dans un autre; car, dit-il, ce n'est pas en tant qu'un qu'il est dans lui-même et dans un autre. Donc, il est autre que l'un, en tant que non un, puisque en tant que un, il est le même que lui-même.

Mais il faut encore rechercher comment ce n'est pas en tant qu'il est un que l'un est dans lui-même et dans un autre, car il a été démontré, dans ce qui précède, que l'un en soi, αὐτὸ τὸ ἕν, est dans lui-même et dans un autre.

Deuxièmement : Qu'est-ce que serait le *pas un,* μὴ ἕν, dans l'un, puisque Parménide lui-même n'ose pas donner à l'un le prédicat pas un, mais le donne seulement aux autres, dans les syllogismes qui vont suivre.

Troisièmement : Pourquoi a-t-il démontré l'autre, par le *dans soi-même* et *dans un autre;* car il pouvait le démontrer par le mû et le en repos, et par toute autre des antithèses précédemment démontrées?

Quatrièmement : D'où tire-t-il la démonstration du tout et de la partie par élimination? et il faudra rechercher si elle vient de l'un être, comme il le dit, et des intelligibles, où il n'y a pas de tout et partie. Il faut donc dire que cet un est à la fois le même et autre, puisque là où il y a identité, il y a différence et que l'un et l'autre ensemble sont dans la substance spécifiée. Mais cependant Platon conclut l'autre du *dans soi-même et dans un autre;* non pas qu'il dise que le *dans soi-même* et *dans un être* appartienne au non un [1], car nulle part Parménide n'ajoute cela, mais parce que le *dans soi-même* est autre que le *dans un autre;* or, le dans soi-même et dans un autre est *un* et cependant *être,* mais il faut rejeter le non un dans la nature des autres, et si la différence fait défaut à quelque notion du non-un dans l'un, la cause en serait dans le démiurge un des autres. Or (le tout et la partie) sont dans la raison première qui est dans elle-

1. Οὐχ ἑνός.

même et dans un autre ; dans le démiurge, ils sont séparés. Peut-être vaudrait-il mieux dire que là-haut le *dans soi-même* et *dans un autre* sont des parties et qu'ici-bas ce sont des espèces. Pourquoi donc a-t-il tiré cette conclusion du *dans soi-même* et *dans un autre,* et non du mû et de l'immobile ou de toute autre antithèse ? C'est que le mû et l'immobile, en tant que considérés dans l'acte, ou dans quelque mouvement de transition, n'auraient pas produit la conclusion cherchée. Mais que dire si l'un être et le même étaient et en repos et en mouvement ? Nous dirons qu'il *n'était* pas encore autre ; il est *devenu* autre, car l'autre et le même sont par eux-mêmes une fin. Il n'était pas possible de tirer la conclusion des antithèses précédentes, parce qu'elles manifestent toutes les caractères supprimés, je parle du tout et des parties. C'est là ce qu'il faut dire en donnant à la preuve la forme dialectique ; mais sous la forme théologique, on dira : Zeus procède surtout de Kronos, ou plutôt, *selon le Parménide* [1], le : *à la fois dans soi-même et dans un autre* ramasse en lui la cause de celui qui organise démiurgiquement *les autres,* et qui, suivant le *Timée,* demeure dans le caractère qui est son mode propre [2], car le *dans soi-même,* qui est dans cette raison supérieure, est devenu le même que lui-même ; le *dans un autre* est devenu autre que lui-même, non seulement comme il a été dit selon la substance divisée spécifiquement, mais parce que le démiurge, qui crée les autres, est, comme cette raison, dans un autre, en tant qu'il a la charge de veiller sur les choses produites par le troisième. La troisième raison est donc autre qu'elle-même, et cela parce qu'elle ne se crée pas elle-même seule, mais elle crée aussi les autres ; de sorte que, comme enfermant dans la raison les intelligibles, elle est la même qu'elle-même, et comme communiquant la sensation aux autres elle est autre qu'elle-même, puisque la sensation est autre que la raison. Mais puisque cette raison là, non pas en action, mais seulement en esprit et par une

1. *Parm.*, 145 *c*.
2. *Tim.*, p. 42 *e*.

sorte de providence, se penche elle-même vers la matière [1], tandis que celle-ci y penche en action et en hypostase, et non par une pensée de providence, par là, cette antithèse n'introduit pas la différence dans la première, mais dans la seconde, qui projette en même temps que la raison la sensation d'ordre divin. Mais cette démonstration est tirée du père : d'où est tirée celle qui la précède? Assurément de l'un être ou des intelligibles, dans lesquels il n'y a ni les parties, ni le tout. Mais nous dirons plus et nous ne laisserons pas l'intelligible, comme étant tout, être dans une mesure égale, cause de tout. En outre, c'est de l'un seul qu'il supprime le tout et les parties. Il supprime donc l'un tout et parties, mais non l'un être, l'intelligible. Donc, il vaudrait mieux tirer la démonstration de la sommité des intelligibles et intellectuels, qui est, avant le tout unié et les parties. Car c'est cette divinité qui achève et parfait le démiurge et qui ramène à lui par le père intelligible. Car de même que la troisième raison crée *les autres* et que le père de cette raison, placé au-dessus d'elle, veille sur elle selon son affinité pour le démiurge — (car c'est selon cette affinité qu'il retourne sur lui-même les créations démiurgiques, parce que, comme créant il est dans un autre, comme l'autre dans soi-même [2]), de même la première raison crée la troisième, c'est-à-dire crée le démiurge. Par suite de son affinité pour celui-ci, la sommité des intelligibles et intellectuels achève et parfait [3], d'une manière éminente, la troisième raison et la retourne vers elle-même, au-dessus de la différence spécifique, rattachant le tout et les parties, par sa propre identité, au principe qui rassemble tout. Car nécessairement le même procède de la cause rassemblante, et l'autre devient par la cause titanique. Et même si cela a

1. Conf, *Or. Chald.*, v. 42-43. Voy. plus haut, § 270.

2. Puisque le créateur est dans sa créature, il est dans un autre; mais comme cette créature, c'est lui-même, cet autre dans lequel il est, est l'autre dans soi-même. Quelle subtilité !

3. Τελειοῖ.

lieu par élimination, — car si du causé on éliminait les causants, la chose cependant vient de l'ordre συνοχική, — même en ce cas, le démiurge a dans son lot *le même*. En tant donc ni tout ni partie, il procède pas du tout et des parties; et en tant qu'il en procède, il est le même, — car l'identité est la puissance conservatrice de l'unité des différents, — mais il n'est pas non plus autre, en tant que le même, puisque en tant qu'autre, il procède d'une autre cause, de la cause dans soi-même et dans un autre. Et peut-être procède-t-il selon les deux de la première raison, — comme autre en tant que dans soi-même et dans un autre, et en tant que le tout c'est toutes les parties : en tant que tout, il n'est dans aucune des parties, ni dans quelques-unes, ni dans toutes, de sorte qu'il n'est ni tout ni partie, mais seulement le même et autre. Ou plutôt, en tant que toutes les parties sont dans le tout, et qu'ainsi il est dans lui-même, il est le même, et en tant qu'*un tout*, n'étant pas dans les parties, et ainsi étant dans un autre, il est autre; de sorte que en tant qu'il est les deux, il est le même ; et en tant qu'il est l'un et l'autre, il est autre ; et c'est ce que Parménide veut surtout faire entendre [1].

§ 322. Le troisième syllogisme se sert de deux axiomes : le premier que le *pas un* est autre que l'un ; le second que l'autre est autre que l'autre. Or, si les *pas un* sont autres que l'un, l'un donc sera autre que les *pas un;* or, les *pas un* sont *les autres,* τὰ ἄλλα, qui ont été précédemment définis comme espèces matérielles et comme matière, et *autres,* ἕτερα, que *les mêmes*, qui sont appelés individus, ἕκαστα. Et si ceux-ci sont autres, ils seront autres que *les mêmes;* ceux-là, donc, les mêmes seront autres que les autres. De sorte que l'un est autre que les autres ; car l'*un-être* en soi dépasse en extension les autres et l'autre un, que, dans le développement de son argumentation, il posera *pas un*. Il faut donc rechercher qu'est-ce que la différence, et si elle est le dieu implacable

1. Il faut se rappeler qu'il s'agit ici d'expliquer la nature du *tout et des parties*, considérés tantôt comme *un*, tantôt comme séparés ou distincts.

du démiurge, comme il le dit. Ensuite, qu'est-ce que la différence *des autres,* τῶν ἄλλων, par laquelle ils sont dits autres que l'un ? Car il semble qu'il n'y a qu'une seule et même différence, la différence des différents, τῶν ἑτέρων. — Troisièmement, d'où est tirée la démonstration, selon quelle notion et de quelle espèce de cause ? Admettons que toutes les conclusions portent sur le même un ; donc la raison démiurgique elle-même, en tant que causant des autres, est autre que les autres ; car toujours le causant est autre, et ce qui sert à la génération est cause. Nous ne la nommerons donc pas, nous du moins, le dieu implacable, mais certainement *le séparable* des autres [1], comme le terme le dit par lui-même, de même que l'identité montrera le coordonné aux autres. Mais de cette façon la différence ne sera pas démiurgique, puisqu'elle sépare le démiurge des autres. Il faut donc la concevoir comme cause des autres : c'est pourquoi c'est par rapport aux autres qu'elle est ce qu'elle est : car elle est dite autre que les autres, comme faisant autres les autres, et elle est dite le même que les autres, parce qu'elle fait l'identité des autres, et que c'est sur eux qu'elle agit par le moyen de l'identité ; car ce est qui dit être relatif aux autres, c'est cela qui fait, par son action, être *les autres.* Telle est donc la différence de l'un : la différence *des autres* est la fille de celle-là, car *les autres* sont autres que l'un, non par la même différence, mais par le même caractère propre. Donc *les autres* sont autres que l'un, comme autres procédant de la différence de celui-ci : c'est donc par une autre différence et non par la différence en soi [2]. Troisièmement, la démonstration que l'un est autre que *les autres* part de la dignité supérieure du causant par rapport aux causés [3]. Il se sert, en effet, partout de l'être existant par soi-même, τὸ αὐθυπόστατον, pour la démonstration, mais ici il le fait manifestement en comparant l'un aux *pas un,* c'est-à-dire aux choses qui reçoi-

1. Ce qu'il y a dans les autres de séparable.
2. Οὐ τὴν αὐτοετερότητα.
3. Τῆς πρὸς τὰ αἰτία τοῦ αἰτίου σεμνότητος. Je lis : τὰ αἰτιατά.

vent l'être d'un autre principe [1], aux choses engendrées et, à cause de cela même, dites autres. Donc l'un, l'un démiurgique, est autre que *les autres*, et il est *pas un*, en tant qu'il est l'auteur démiurgique non engendré *des autres* en tant qu'engendrés.

§ 323. Le quatrième syllogisme conclut à son tour, de l'élimination des trois genres, l'identité avec les autres. Car l'un n'est pas l'autre *des autres*, parce qu'il n'est pas possible qu'il soit quelque chose d'autre, et cela n'est pas possible parce qu'il faudrait que le même fût l'autre et cela n'est pas possible, parce que c'est son contraire. Ainsi donc, il est prouvé qu'il n'est pas autre, mais aussi qu'il n'est ni un tout, qui serait l'un des autres, ni parties, qui seraient les autres de l'un, et inversement que non plus les autres ne sont pas un tout, et que l'un n'est pas partie d'eux. Toutes ces déductions sont suspendues à l'axiome que : « les *pas un* ne participent pas de l'un ». Car, de cette façon, *les autres* de l'un ne sont pas parties, car les parties participeraient à leur tout propre, par lequel elles sont enveloppées ; ni l'un *des autres* n'est partie ; car alors *les autres* seraient un nombre : l'un est, en effet, une partie d'un nombre déterminé.

§ 324. Il faut rechercher d'abord si ce démiurge est le même que les autres ; si l'un qui vient après lui est seulement semblable, mais non le même, et comment celui-ci n'est pas meilleur que l'un démiurgique ; car le même que le pire est pire que le semblable (au pire), de même que le meilleur est meilleur que ce qui lui est seulement semblable.

Deuxièmement : Il faut examiner son interprétation, par laquelle il démontre le même directement par la position de l'autre.

Troisièmement : Il faut rechercher comment il est possible, comme il le dit, d'éliminer le tout et les parties, parce que l'identité n'est pas.

Quatrièmement : S'il a raison de soutenir que ce dont l'un

1. Ἑτέρωθεν, autre que l'un.

est partie est nombre ; car l'un est réellement [1] partie de l'un être ; mais l'*un être* n'est pas nombre.

Cinquièmement : S'il a démontré qu'il n'est ni tout ni partie afin de pouvoir montrer que ce n'est pas relativement que l'un est le même, mais qu'il est absolument le même que les autres.

Sixièmement : Il faut exposer pourquoi c'est à l'occasion de cette identité qu'il emploie l'élimination des trois autres (caractères).

Septièmement : Pourquoi a-t-il dit que dans aucun temps quelconque il n'y a *autre* sans identité ; car l'un démiurgique n'est pas dans le temps?

Huitièmement : Pourquoi dit-il que *les autres* ne sont pas nombre, quoique ayant nombre ?

Neuvièmement : Pourquoi dit-il que les *pas un* ne participent pas de l'un, quoique l'autre un soit dans les autres, bien que ce ne soit pas l'un en soi, τὸ αὐτοέν?

Dixièmement : Il faut examiner comment l'un est le même que *les autres ;* car alors *les autres* seront les mêmes que l'un et alors les *pas un* seront un : et, en outre, comment il y a un *pas un ;* et comment l'un n'a pas subi [2] l'action du tout, et comment l'un n'est pas partie, puisque chaque chose individuelle est un, comme il le dit, et que l'un de tout est encore un.

Onzièmement : Si les *pas un* ici-bas sont, comme il le dit, quelque chose de semblable à ce qui est appelé dans le *Sophiste* le non être, selon la différence.

Douzième et dernière question : Il faudra rechercher pourquoi il a mis l'identité aux deux extrêmes et démontré que la différence est au milieu, en divisant l'une et l'autre selon le rapport à soi-même et le rapport aux autres.

§ 325. Disons d'abord, en réponse à la première question — non pas ce qu'il dit — mais que le *pas un* commence aux Dieux assimilateurs ; car tout un qui vient après l'un démiur-

1. Peut-être faudrait-il lire : ὄντος, au lieu de ὄντως.
2. Πέπονθεν, n'a pas participé au tout.

gique est par cela même *pas un,* et c'est à celui-ci surtout, c'est-à-dire à celui qui est après lui et autour de lui, que l'un démiurgique est identique, et non aux genres du semblable et du dissemblable qui sont plus éloignés, car le semblable et le dissemblable, c'est l'un *des autres* [1]. Si nous maintenons la définition *des autres,* il faut plutôt dire ceci : que la substance *des autres* procède du démiurge, et que le fait qu'ils sont semblables aux paradigmes procède des dieux assimilateurs. Il est donc tout naturel que cet un-ci soit semblable *aux autres,* et que celui-là soit le même, et celui-ci pire que celui-là, d'abord parce qu'il est par la substance le même que le meilleur des autres, et que celui-là est semblable au pire par la ressemblance ; — en deuxième lieu, parce que celui qui est le plus séparé et le plus élevé est aussi ce qui pénètre davantage et traverse *les autres,* de sorte que s'il se rapproche davantage du même, rien n'empêche qu'il soit placé au-dessus (de l'autre) ; car le plus haut est certainement plus rapproché des choses tout à fait supérieures et séparées [2]. En troisième lieu, le démiurge est le même que *les autres,* en tant que créant leurs espèces et les conservant dans l'unité, mais l'un est seulement semblable *aux autres,* en tant que cause de la ressemblance seulement.

§ 326. A la deuxième il faut répondre d'abord que, si le même a été démontré par le second [3], quel besoin avait-il d'éliminer le tout et les parties, puisque l'identité était déjà introduite, ensuite que ce sera inutilement que Parménide a posé d'avance que le même et l'autre sont des contraires et que les contraires ne veulent pas être les uns dans les autres, s'il ne voulait pas par là éliminer la différence ; car on pourrait lui objecter que si l'autre a été démontré et si le même coexiste avec l'autre, nous aurions par là le même

1. *Parm.*, 157 c.

2. Je lis : ἐξῃρημένοις, au lieu de ἐξῃρημένως.

3. Τοῦ δευτέρου, ce qui vient en seconde ligne dans l'ordre logique, dans les arguments hypothétiques : si *le premier* est, le second est aussi. — *L'autre,* qui est plutôt deuxième, ne devait pas servir à démontrer *l'un* qui est premier.

outre l'autre. Mais nous répondrons que par la notion des contraires, il ne laisse pas le même s'introduire dans l'autre. Si donc l'autre est le contraire du même et qu'un contraire n'est pas dans son contraire, le même ne saurait être dans l'autre. L'autre ne sera donc pas. Car la position de l'autre est impossible, parce qu'elle crée le contraire dans son contraire. Et que c'est pour éliminer la différence et non pour poser l'identité qu'il a établi d'avance ce principe, cela est évident par sa conclusion. « Si donc l'autre n'est jamais dans le même, il n'y a aucun des êtres dans lesquels, dans aucun temps, l'autre est [1]. » Et il conclut encore plus clairement en disant : « Donc ni dans les *pas un,* ni dans l'un, l'autre ne sera [2]. » Or s'il avait eu en vue d'ajouter l'identité, il n'aurait pas abouti uniquement à la négation de la différence. Enfin, il termine par ce troisième raisonnement : « Si donc (les pas un) ne sont pas autres par eux-mêmes, ni par l'autre, est-ce qu'ils n'éviteraient pas certainement d'être autres les uns que les autres [3]? » Après quoi, il démontre qu'il n'est ni tout ni partie ; puis il amène la position du genre laissé de côté : « Mais cependant nous avons dit que ni les parties ni les tous, ni les autres les uns que les autres ne seront les mêmes les uns que les autres. — Nous l'avons dit [4]. » Et si quelqu'un demandait pourquoi ce n'est pas par la différence, qui amène et introduit avec elle l'identité, qu'il a démontré le même — ce qui était une démonstration toute faite — rappelons ce qui a été dit plus haut sur ce genre, lorsque nous avons dit [5] pour quelle cause il introduit l'identité par l'élimination des trois. Mais outre cette raison, c'est aussi parce que autre est le repos dans le mouvement, qui est un tout par participation, autre le repos en soi opposé au mouvement dans son tout, l'un étant, selon l'hyparxis et l'autre étant par soi-même, c'est-à-dire par nature l'identité

1. *Parm.*, 146 *d.*
2. *Id.*, 146 *e.*
3. *Id.*, 147 *a.* Est-ce qu'ils ne se déroberaient pas à la nécessité d'être autres...?
4. *Parm.*, 147 *a b.*
5. § 326,

cherchée. Car ce n'est pas l'identité consistant dans le fait que l'un est séparé des autres, mais celle qui consiste dans le fait qu'ils sont rattachés ensemble, que réclame le raisonnement. Il est donc évident que s'il a démontré le repos sans le mouvement, ce n'est pas celui qui est perçu dans le mouvement.

§ 327. Et cependant il n'est pas logique d'éliminer le tout et les parties par l'élimination de l'identité [1], parce qu'ils sont sous un rapport les mêmes, sous un autre, autres, et alors ils ne sont pas des intermédiaires, des moyens, μέσα, comme il a été démontré. Et, inversement, Parménide a très inutilement employé d'autres arguments pour éliminer les genres, qui avaient été déjà tous ensemble éliminés.

§ 328. Quant à la quatrième question, il faut répondre que l'un être n'a pas l'un partie, comme un séparé de l'être, mais la partie un être, comme il a été montré dans le troisième ordre des intelligibles [2], et, en outre, que l'argument maintenant prend l'un séparé de l'être. Donc si cet un est partie de quelque multiplicité, cette multiplicité sera nécessairement un nombre, car elle sera par là même déterminée.

§ 329. Quant à la cinquième [3], il a eu tort de vouloir éliminer le tout et les parties pour empêcher qu'on ne suppose que l'un est le même que les autres, car il est absolument le même; car assurément les autres ne *sont* pas sous un rapport le même, sous un autre rapport, autre; mais il a été démontré que nécessairement l'un *paraîtra* sous un rapport *le même,* sous un autre rapport, autre que les autres.

§ 330. Maintenant, sur la sixième question, outre ce qui a été dit, il faut encore concevoir ceci : c'est que l'identité, dans *les autres,* est génératrice du tout et des parties et de la différence en eux. Car si cet un ne s'était pas rapproché des autres, il ne serait en eux ni tout, ni partie, ni autre. En outre, l'élimination *des autres* a montré ce que c'est que

1. § 320, p. 187.
2. § 176.
3. A-t-il démontré qu'il n'est ni tout, ni partie, pour pouvoir démontrer que l'un n'est pas le même que les autres relativement, mais absolument?

l'identité, qui consiste en ce qu'elle a été séparée *des autres,* qu'elle existe par elle-même et qu'elle a engendré *les autres* hors d'elle-même. C'est pourquoi l'un dans les autres n'est ni la partie de l'un, ni le tout de ceux-ci, comme parties qui se seraient comme étendues dans la matière; *les autres,* non plus, c'est-à-dire l'ensemble entier des choses, n'ont pas été séparés de lui, comme choses existant avant lui, car il a été démontré qu'il n'est même pas autre. Il est donc le même et selon la cause et selon l'espèce; ce que celui-là est sous le mode paradigmatique, celui-ci l'est sous le mode d'image; il est ainsi le même selon l'homonymie, en tant que, issu *d'un,* il aboutit *à un* [1].

§ 331. Il a lui-même donné la solution convenable et vraie de la septième objection, à savoir que, si la différence n'est pas, dans le temps, sans identité, elle ne l'est pas non plus dans l'éternité — ce qui était superflu, — et qu'il y a quelque chose qui donne l'hypostase aux choses qui sont dans le temps, et cela c'est l'un. Et il démontre, aussi, ce que nous avons depuis longtemps démontré, qu'il faut appeler temps l'éternité démiurgique, comme ayant par sa nature même projeté la génération et comme servant de mesure aux choses qui par leur nature ont un regard vers la génération, et enfin comme semblable au démiurge, de même que ce temps-ci est semblable au monde.

§ 332. Huitième question, à savoir si *les autres* ont un nombre; car si l'un l'a dans un autre, ceux-ci l'ont aussi; mais l'un en soi ne saurait avoir un nombre, ni par conséquent un nombre tel que l'un en soi en serait une partie. Et il faut savoir dès maintenant que l'un dans *les autres* y est, comme autre, perçu dans la multiplicité *des autres.* Pourquoi donc a-t-il fait intervenir le nombre? Ce n'est pas parce que le démiurge emploie les nombres et les espèces pour organiser le tout. Car Parménide dit tout le contraire : à savoir que *les autres* ne participent pas du nombre, afin que par là ils ne participent pas de l'un, et il a démontré que l'un n'est pas une partie *des*

1. Ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν.

autres, car on pourrait dire que l'un, comme partie des plusieurs, est partie *des autres.* Il a donc démontré d'avance que les *pas un* ne sauraient avoir l'un, ni par conséquent non plus le nombre, en tant que *pas un.*

§ 333. Venons à la neuvième question : nous ferons remarquer déjà, à partir d'ici, que les autres, en tant qu'autres, sont *pas un,* et en tant que *pas un* sont autres que l'un, et s'ils participaient de l'un, ils en participeraient comme autres que l'un qui est l'un en soi ; car les êtres par eux-mêmes ne sont pas un : de sorte qu'ils participent des propriétés qui accompagnent l'un, comme n'étant pas êtres par eux-mêmes, et autres que les êtres mêmes qui sont individuels. Je donne par avance ces déterminations qui ont rapport à la quatrième hypothèse. Comment donc dit-il que les autres ne participent pas de l'un ? Car c'est par là qu'ils ont été, par nature, séparés de l'un.

§ 334. De sorte que nous réfuterons la dixième objection en disant, comme nous l'avons dit plus haut, que l'identité est homonyme. Soit donc *les autres,* homonymement, un et nombre, et toutes les propriétés consécutives à l'un [1], mais cependant ils n'en sont pas moins autres que l'un. Ensuite, l'un est le même que *les autres* [2] comme la cause organisante est le même que les choses organisées : *les autres* donc, en tant qu'œuvres démiurgiques, seront les mêmes que l'un démiurgique. Donc si l'un est ici et là, il est là, cause organisante, et ici chose organisée ; et il en sera de même *des autres.*

§ 335. A la onzième je répondrai que dans le *Sophiste* [3] il a appelé la différence le *pas être,* laquelle il dit être dans les intelligibles, tandis que ici-bas les pas un sont dits par lui *les autres,* lesquels sont séparés [4] des espèces et sont dans la matière. C'est pourquoi il ne les appelle point le *pas un,* mais au pluriel *les pas un.* Là-haut, le *pas être,* si vous le

1. Ἑπόμενα τῷ ἑνί, c'est-à-dire qui sont nécessairement, si l'un est.
2. Je lis : τὸ ἕν, au lieu de τὸ ἐν.
3. *Sophiste*, p. 257 *b*.
4. Au lieu de διώκισται, je lis : διακεχώρισται ou διώρισται.

comprenez bien, ne saurait être dans les intelligibles, mais il est dans la matière, et il y est le pas être, de sorte que, dans ce sens du moins, il est analogue au pas un. Car nous avons démontré d'une façon générale que le nom de *pas être* ne pouvait pas coexister dans les intelligibles avec les êtres [1].

§ 336. En réponse à la dernière et douzième objection, nous disons d'abord que cet un est un un démiurgique; donc, en tant qu'un, il est le même que lui-même, et en tant que démiurgique, le même que les autres; en tant que véritable un, il est aussi cause, mais non cause coopérante, autre que les autres, et comme non seulement un, mais un ayant participé de l'autre que lui-même. Donc les prémisses qui posent la condition sont le *premier* et *dernier*. — Ajoutons ensuite que le raisonnement suit une marche méthodique. En effet, le démiurge a été premièrement unifié, puis il procède dans tout son diacosme propre; et ainsi subsistant par lui-même en dehors de la matière, rempli de toutes les espèces, il se rattache par là à la cosmopée, et est aussi *dernier*. Il est évident aussi que l'identité convient davantage au démiurge et est meilleure que la différence. C'est pourquoi il a ramassé les pires dans le milieu. De là vient qu'en commençant cet ordre il a placé chacun des deux le même avant son autre propre, et à la fin, en renversant l'ordre, il remonte constamment et successivement du pire au meilleur, de la différence avec les autres à la différence par rapport à soi-même, et de l'identité des autres à l'identité avec soi-même. Et peut-être, selon les points de vue différents qu'il a considérés en différents endroits, il a, dans ces endroits différents, donné une place différente à ces genres, suivant que l'égalité y dominait respectivement.

§ 337. Sur le texte même nous avons à présenter quelques difficultés, à savoir : pourquoi il a dit : « si même les principes antérieurs ont éprouvé des modifications ». Est-ce parce que Zeus les ayant tous absorbés a commencé ainsi l'œuvre démiurgique, ou parce qu'il est le démiurge des

1. Conf. plus haut, § 58, t. I, p. 122, l. 5. Ruelle, et plus bas, § 412.

choses qui subissent des modifications? Car la spécification matérielle est un état passif, une modification de la spécification immatérielle.

Pourquoi a-t-il dit hypothétiquement : « Ou bien s'il n'est pas le même, ni non plus autre », et ensemble le tout et la partie, car ces deux couples sont séparés les uns des autres, et où l'un est, l'autre ne saurait être, comme il a été démontré plus haut. De sorte que par l'hypothèse de l'élimination, il est montré que le tout et la partie ne sont pas, sous certains rapports, le même et autre, et au contraire qu'il y a tout et partie, lorsqu'il n'y a pas le même et autre.

Pourquoi a-t-il commencé l'élimination par la partie, et la termine-t-il par l'*autre?* C'est qu'il part des faits sur lesquels on est le plus d'accord pour aboutir aux faits sur lesquels on l'est le moins. Car l'un ne semble pas être partie de lui-même, et plutôt tout; mais s'il n'est pas partie, il n'est pas non plus tout. En outre, il est autre que lui-même; mais si maintenant l'autre est éliminé, pourquoi a-t-il dit : *de l'un et de l'autre côté* [1], au lieu de dire : *dans un autre,* et pourquoi au lieu de : *dans lui-même,* a-t-il dit : *dans le même que lui-même?* Ceci, il l'a dit, parce qu'il a été démontré que l'un est le même que lui-même, et n'était pas seulement en lui-même, mais dans le même lui-même; et cela, il l'a dit parce que l'autre que lui-même avait été éliminé. Afin donc qu'il ne paraisse pas être dans un autre lui-même, et afin de ne pas prendre pour accepté ce qui est l'objet en question, il a changé en quelque sorte l'autre en : *de l'un et de l'autre côté.* Car par le : *dans un autre* il a entendu *dans les autres,* et c'est pour cela qu'il n'a pas dit *dans l'autre,* car il n'est pas encore comme dans un autre, mais immédiatement dans les autres; et le *de part et d'autre* signifie l'un et l'autre, par quoi il est évident qu'il [2] est autre que lui-même, comme ayant projeté la nature des autres, comme il a été dit.

Pourquoi dit-il : « *les* pas un » et non *le* pas un? C'est que

1. Ἑκατέρωθι, *Parm.*, 146 *c*.
2. Le Démiurge.

les pas un ont toujours été en usage, et que *le pas un* a un air de noblesse archaïque. Car le *un* n'a pas de forme plurielle, et *les plusieurs* n'ont pas de forme au singulier — par exemple : trois quanta signifient un nombre. — En outre (il a dit *les pas un* pour les désigner) comme autres que l'un, de sorte qu'il est prouvé que *pas un* est *les autres,* parce qu'ils ne sont pas l'un. L'autre formule signifie que les autres que l'*être* [1] sont pris comme opposés contraires à l'un, de sorte que les autres impliquent la multiplicité, car l'un dans les autres est plusieurs : le devenir divise [2] ; de même que les plusieurs dans l'intelligible sont en quelque sorte un. Car l'être est unifié au plus haut degré ; c'est pourquoi nous avons fait mention [3], quand il s'est agi de la quatrième hypothèse, de cet axiome, que tout autre, πᾶν ἄλλο, est immédiatement *des autres* et non *un autre,* et cet axiome paraîtra être utile à la discussion de la sixième hypothèse.

Pourquoi a-t-il dit que le contraire ne veut pas être dans son contraire, et non avec son contraire [4] ? C'est qu'il est nécessairement avec son contraire et qu'il est impossible qu'il soit en lui en tant que contraire, car le mouvement n'a pas le repos ; c'est le mouvement qui demeure qui l'a, de sorte que l'identité non plus n'est pas dans la différence ; si donc elle était prise comme différence, la différence ne serait plus, et il a été démontré qu'elle est seulement différence. C'est pourquoi elle a été éliminée comme étant cela seulement par rapport aux autres, afin que l'identité par rapport aux autres fût aussi démontrée.

Pourquoi donc l'autre n'est-il pas dans l'un, car il a été déjà prouvé qu'il est le même que lui-même, et autre que lui-même? C'est que l'autre n'est pas dans l'un pour pouvoir être en rapport avec les autres.

Pourquoi a t-il dit ni tous comme devenus par l'un par-

1. Au lieu de : ἄλλα τοῦ εἶναι, je lirais volontiers : τοῦ ἑνός.

2. Aristote disait : l'*acte* divise : ἡ μὲν γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. *Met.*, VII (Z), c. 13, p. 1039, *a* 7.

3. Je supprime avec Ruelle le premier πᾶν.

4. Je supprime avec Ruelle la négation après ἀλλά.

tie? et n'a-t-il pas dit : tous comme de l'un partie? C'est que le tout, en tant que tout, est un, car le tout participe de l'un. On peut dire sans doute que les tous *deviennent* par l'un, mais non par l'un comme partie, mais par l'un qui crée les tous. C'est en ayant en vue cette notion qu'il a dit : que les *pas un* ne sont pas des tous par l'un, du moins comme partie, afin qu'on ne vienne pas dire que s'ils deviennent des tous, ils deviennent des tous par l'un ; — ce qui n'est pas, si l'on entend l'un comme partie.

Pourquoi a-t-il dit : « Un en quelque sorte », car cet un n'est pas un en quelque sorte, mais absolument un? il faut lier le mot πως avec le mot οὕτω, et on aura la proposition : étant dans cette sorte de rapport avec les *pas un.*

Et pourquoi a-t-il dit : « Ainsi en quelque sorte »? c'est que nous pouvons, sous un certain point de vue, entendre par là : le *pas autre,* le *pas tout,* le *pas partie.* Peut-être serait-il préférable de lier ce mot πως à ceux-ci : être le même, de manière à avoir : l'un en quelque sorte est le même que les autres, parce qu'il est dans ce rapport avec les *pas un.* Car l'identité avec les autres a surtout besoin de *cet un en quelque sorte ;* car elle est en quelque sorte le même que les autres, mais non absolument le même. Mais il faut dire que tel est le démiurge, tel il fait le monde ; il l'assimile à lui-même, ou plutôt le substantifie. C'est pourquoi cet un est le même que *les autres,* et non semblable.

§ 338. De l'ordre assimilateur [1]. Sur l'ordre assimilateur voici les questions qu'il y a lieu d'examiner :

Premièrement : Pourquoi a-t-il été nommé assimilateur et d'où vient ce nom?

Deuxièmement : Pourquoi, après l'identité et la différence démiurgiques, y a-t-il la ressemblance et la dissemblance?

Troisièmement : Si le démiurge a fait l'image, quelle œuvre laisserons-nous à faire aux dieux appelés assimila-

1. Ces paragraphes continuent l'exposition du troisième ordre des intellectuels, mais Damascius n'établit pas le lien qui les y rattache et qui souvent se dérobe.

teurs, et si ceux-ci sont créateurs des images et des ressemblances, qu'aurait à faire le démiurge ?

Quatrièmement : Combien y a-t-il de conclusions, et quelles sont-elles, et pourquoi en a-t-il fait le nombre si grand ?

Cinquièmement : Pourquoi a-t-il démontré chacune séparément : d'abord par rapport aux autres, ensuite par rapport à soi-même, quoiqu'il ait fait l'inverse, quand il s'agissait de l'un démiurgique ?

Septièmement [1] : Comment l'un est-il semblable aux autres? car ainsi le paradigme d'après lequel l'un et l'autre sont assimilés sera antérieur aux deux?

Huitièmement : Comment ce qui a participé du même est-il semblable, et ce qui a participé de l'autre, dissemblable? car sans doute il entend ici le mot πεπονθός, comme il l'entendait quand il s'agissait de l'un démiurgique, puisque les principes antérieurs ont éprouvé cette modification ; car les modifications (participations) des antécédents sont prises comme causes des démonstrations. Aussi nous ne définissons pas le mouvement : participation du dans un autre, ni le repos : participation du dans soi-même ; mais nous ne disons ni que le même et l'autre sont des participations ni que le dissemblable est une participation de l'autre. Comment donc l'espèce *le même,* introduite dans les autres, les a-t-elle faits semblables, comme nous le disions naguère? Car nécessairement c'est partout l'élément introduit antérieurement dans les choses du second degré, qui, en tant qu'espèce, fait la chose du second degré ; par exemple, le en soi-même selon la participation fait être le repos, et le dans un autre fait être le mouvement et ainsi des autres.

Neuvièmement : Comment la dissemblance étant moins différenciée que la différence, celle-ci est-elle cependant deuxième, puisque la ressemblance est deuxième, comme moins vaincue par l'identité ?

Dixièmement : Il faudra rechercher si Platon a fait men-

1. La sixième question est omise dans l'énumération ; mais elle sera plus loin discutée.

tion ailleurs des dieux *archiques*. Car des dieux hyperarchiques ou archangéliques, on ne trouve aucune mention qu'on puisse rattacher d'une manière digne de foi au souvenir de Platon.

§ 339. A la première question nous dirons que des théologiens [1], les uns, s'appuyant sur la tradition divine, appellent archique ce diacosme, mais que le grand Iamblique lui donne le nom vénéré de : *Souverain*, soit qu'il ait choisi ce nom comme synonyme de ἀρχή, soit qu'il l'ait emprunté aux douze grands chefs du *Phèdre* [2] et transporté à cet ordre; d'autres enfin l'ont nommé hypercosmique, parce qu'il domine, en s'en distinguant, l'univers et qu'il passe à travers toutes choses sans les toucher [3]. Mais maintenant les modernes l'ont appelé : assimilateur, en s'appuyant peut-être sur la fabrication du voile hypercosmique de Koré, qu'on trouve dans Orphée [4], car dans le tissu de ce voile étaient retracées les images des espèces intellectuelles, et, en s'appuyant certainement aussi sur les Oracles, car il y est dit :

« Elles qui, ayant conçu par la pensée les principes, c'est-à-dire les œuvres intelligibles du père, les ont enveloppés d'œuvres sensibles et de corps [5]. »

Car elles font les choses sensibles sur le modèle des intelligibles qu'elles conçoivent : cependant ce sont des œuvres, ἔργα, et des œuvres du père, mais enveloppées et cachées par les figures extérieures dont elles sont entourées. On pourrait aussi expliquer ce nom par la vraie doctrine magique, et celle qui vient des Oracles et celle qui vient des Perses. Car les pères, qui président aux opérations magiques [6], produisent

1. Conf. Ruelle, VIIe Extrait.
2. *Phædr.*, 246 *e*.
3. Ἀναφῶς. Ruelle dans ses extraits avait préféré ἀφανῶς.
4. Conf. Porphyr., *de Antro Nymp.*, XIV, 15 : « Οὕτω καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη... ἱστουργος παραδίδοται ». Conf. *Orphic.*, fr. 211.
5. Orac. Chald., v. 95 et 96.
6. Οἱ ἐπὶ μαγειῶν πατέρες.

toutes les choses à la lumière, et inversement les font rentrer dans les ténèbres ; car ils sont, pour prendre le style de l'Oracle, pour le père et la matière, des agents intermédiaires de transmission, des courtiers [1] ; ils façonnent les images visibles des choses invisibles et gravent les invisibles dans la contexture du monde visible. Mais nous exposerons ce sujet avec plus de précision une autre fois.

§ 340. Maintenant, sur le second point, disons : puisque le démiurge a spécifié les choses par le même et autre, et qu'immédiatement après ces genres, ont apparu la ressemblance et la dissemblance, il est naturel qu'il ait adapté ceux-ci et les ait mis en harmonie avec les Dieux qui viennent après le démiurge. Ainsi donc, pour parler la langue de la logique, les espèces ont été surtout unifiées dans le démiurge, et elles étaient là surtout à l'abri de toute confusion, et parfaitement distinctes et parfaitement unifiées ; tandis que, dans les dieux assimilateurs, se trouvent les espèces semblables et dissemblables, se manifestant pour ainsi dire, sous la forme des mêmes et sous la forme des autres : c'est pourquoi elles sont en affinité avec la matière, et créatrices d'images selon la substance, parce que l'image est un autre tel, mais non cela même, ni le même ni autre. Donc, puisque les espèces ont apparu tout d'abord dans le démiurge universel ce qu'elles sont en soi, toutes celles qui suivent et qui commencent par ces dieux sont *semblables* à celles qui sont en soi [2]. Enfin, en troisième lieu, le père est le créateur de chacune de celles qui sont en soi, et les dieux assimilateurs de chacune de celles qui en ont la ressemblance, soit sensibles et aussi non sensibles selon la division en contraires, tandis que lui, le père, est créateur des espèces elles-mêmes et en soi. Outre cela, il possède lui, les espèces prototypes, les espèces

1. Διαπόρθμιοι. Cette fonction de *passeurs des âmes* est attribuée par Proclus, soit aux Iunggès, soit aux Télétarques, que Proclus définit (*in Tim.*, 157 *a*) : « Ψυχοκράτωρ ὁ τοῖς αἰθερίοις ἐπιβεβηκώς ἐστι τελετάρχης. » Procl., *in Alcib.*, 441. v. 30 : « Καὶ γὰρ τὸ διαπόρθμιοι ὄνομα τὸ ἐν ἀπείροις κόσμοις ἐνθρῶσκον. Conf. Dam., Ruelle, t. II, § 205, p. 88 et p. 59, 23, § 182.

2. Αὐτοειδῆ, opposé à αὖτα ὅ ἐστιν.

démiurgiques ; mais les dieux qui viennent après lui, accomplissent leur fonction démiurgique en regardant, comme leurs modèles, ces espèces ; et si lui, aussi, regarde d'autres espèces qui lui servent de modèles, ce ne sont pas ces espèces démiurgiques, mais des espèces qui sont communes et ont rapport à d'autres substances.

§ 341. Nous venons de répondre par là aussi à la troisième question : mais disons, pour plus de clarté encore, que le Démiurge en son tout est en même temps créateur de substances et assimilateur, achevant et parfaisant l'univers, τελεσιουργός, et qu'en outre il projette en lui-même un grand nombre d'autres propriétés particulières essentielles, créatrices de mondes. Les Dieux qui viennent après lui les répartissent, et tous les diacosmes qui suivent sont les répartitions de la totalité paternelle : les dieux assimilateurs ont reçu de lui en héritage la propriété spécificatrice ; les dieux affranchis, ἀπόλυτοι, ont eu dans leur lot la faculté de prendre en main et ensuite d'abandonner le gouvernail de l'univers; enfin, les dieux encosmiques ont reçu, pour leur rôle, le premier mouvement d'inclination vers la matière et tout ce qui s'associe à elle. Enfin, ils ont reçu en héritage sa puissance, mais plus particulière, et se la sont partagée diversement entre eux. En deuxième lieu, nous dirons que celui-là [1] produit les espèces en soi, individuelles, selon la propriété qui va en s'abaissant, par exemple l'homme premier, moyen, dernier ; les dieux assimilateurs produisent les espèces comme dans des images, non selon une seule propriété, mais selon qu'elles ressemblent par là au démiurge. De sorte que celui-là est le même que les autres par la propriété même, et ceux-ci leur sont semblables par leur fonction assimilatrice. Donc, en troisième lieu, celui-là fournit aux choses d'ici-bas leur substance même, par laquelle elles ont l'être qu'elles sont; ceux-ci leur fournissent la qualité de ressembler aux espèces intelligibles.

Quatrièmement : celui-là engendre de lui-même démiur-

1. Le Démiurge.

giquement les choses qui sont dans le monde ; ceux-ci désarticulent, pour ainsi dire, les produits de celui-là, les découpent, pour ainsi dire, en petits morceaux et les font ressembler aux espèces paternelles. De plus, cinquièmement, le père est encore sans rapport d'affinité avec la matière : c'est pourquoi, si une substance spécifiée a été donnée à la matière, on voit naître à côté une sorte d'irrégularité, une sorte de résistance à l'assimilation. C'est pourquoi ces Dieux ont reçu le rôle d'amener l'espèce à une proportion parfaite avec la matière, et la matière à un parfait rapport de proportion avec l'espèce : ce qui a porté à un degré extrême de perfection la production des images, de sorte qu'ils sont devenus les collaborateurs en sous ordre du père.

Sixièmement : voici comment je fonde la différence [1] : le Démiurge aussi sans doute a assimilé, mais uniquement selon l'union, assimilant tout le monde à son monde propre unifié, c'est-à-dire qu'il fait à la fois une seule image universelle remplie de tous les compléments qui lui appartiennent par nature, selon toute la perfection et la substance démiurgique. Mais cette ressemblance portée à son point de perfection suprême, c'est l'identité, qui écarte toute différence, tandis que nous donnons pour caractère spécifique aux dieux assimilateurs la ressemblance qui n'a que l'apparence du même [2], dans le sens habituel et connu, et qui est séparée de tout un échelon de l'identité.

Septièmement : les œuvres du père n'ont pas encore l'aptitude naturelle à procéder dans la sensation, dans cette forme de sensation manifeste et habituelle : elles sont sensibles seulement en substance ; mais ceux-ci ont embelli l'image de couleurs, de traits, de toutes les autres différences sensibles, semblables à ces fleurs des tableaux, c'est-à-dire qu'ils ont, en face de l'homme en soi, produit une image embellie de l'homme, qui se manifeste extérieurement. Comment donc avons-nous dit qu'ils président aussi à la démiurgie invisible?

1. Entre le Père et les Dieux qui viennent après lui.
2. Ταυτοφανῆ.

C'est parce que l'espèce extérieure qu'ils ont faite, ils l'ont, pour ainsi dire, fait courir sur la démiurgie invisible, car toute image veut être extérieurement ce qu'elle est, c'est-à-dire être tout ce qu'il y a en elle de véritable, de substantiel, d'identique à son modèle. C'est donc selon la propriété particulière que ce tout vient de la démiurgie paternelle.

Huitièmement enfin [1] : nous disons que le père crée les communautés des espèces, qui sont plutôt substances qu'images, et plutôt substances intelligibles que sensibles. Or, l'homme général est invisible aux sens et compréhensible par le raisonnement; mais les Dieux, suivant l'Oracle, façonnent et organisent les choses individuelles et sensibles, corporelles et comprises dans l'ordre de la matière, qui ont encore une grande apparence de vérité. Elles ne sont pas sans doute les choses vraies, car c'est l'homme général et éternel qui est vrai, plutôt que l'homme individuel et périssable. Mais peut-être on pourrait objecter à cela, d'abord que nous avons dit quelque part que les espèces diacosmiques étaient organisées, sous forme particulière, par les pères magiques; secondement, que nous avons semblé faire les communautés immatérielles, puisque nous ne les faisons pas comme devant être rangées dans l'ordre de la matière. Mais nous disons à cela, que les communautés ont leur être dans les sensibles; car elles ne sont pas séparables des choses individuelles, ou plutôt les choses individuelles ont en elles, en tant que supérieures, leur centre. Sont-elles donc les premières à prendre la matière, ou l'admettent-elles postérieurement aux choses individuelles? Dans la seconde hypothèse, comment procèdent-elles des choses supérieures? Et, dans la première, comment ne sont-elles pas pires que les choses individuelles comme ayant pris avant elles la matière? Il faut répondre que ce sont des sortes de manifestations d'elles, qui ont pris d'avance la matière, en tant qu'illuminées par les choses supérieures; que les sensibles sont édifiés en elles, qui en sont les réceptacles communs,

1. Voy. Ruelle, VIIIe Extrait.

mais que les mêmes communautés s'ajoutent par surcroît aux choses sensibles, mais possèdent encore une substance plus claire et plus vraie. Et qu'on ne s'étonne pas de ce que je dis ; qu'on pense que la zoogonie universelle constitue le fondement préexistant de la zoogonie particulière, et qu'il est dit cependant qu'elle s'ajoute manifestement à la particulière, parce que les choses qui la reçoivent sont, par leur propre nature, devenues plus aptes à la recevoir.

Nous avons souvent exposé cette doctrine, qui est celle de notre chef. Sur le premier point, il faut dire encore ici quelque chose en réponse : c'est que les dieux et le théurge [1] attribuent la démiurgie sensible aux pères magiques. Il dit, en effet, clairement, dans ses commentaires, que le troisième dieu et a distingué les autres choses et a jeté le Soleil au milieu des Sept Maîtres du monde [2]. Et peut-être aussi les Dieux Sources qui demeurent dans le Père ont créé les choses diacosmiques sous leurs formes particulières. C'est une opinion qui sans doute peut être admise. Mais il faut bien maintenir aussi la première explication ; car il était nécessaire que le père, d'un côté, créât sans diviser, et l'unifié des espèces diacosmiques, et ce qui d'elles est en train de se distinguer et ce qui est tout à fait distingué, et que de l'autre les pères magiques les créassent en les divisant, l'un en tant qu'elles sont unifiées, l'autre en tant qu'elles sont mues les unes par les autres, l'autre en tant qu'elles sont distinctes selon l'espèce. Et ainsi donc l'un ne fait que créer simplement, les autres amènent ses créations à la sensation et les lient à des individualités. Car, de même qu'ils sont dits produire les espèces paternelles, de même ils sont dits retourner les choses sensibles à ces espèces, et tenir ensemble le lien commun des deux, puisque l'Oracle même n'a pas dit qu'ils se bornent seulement à créer les choses

1. Les philosophes et Julien le père qui portait éminemment cette qualification.

2. Κοσμοκράτορες. C'est un terme du Gnosticisme, employé par Marcion du Pont (vers 160 après J.-C.) pour désigner le Dieu créateur et gouverneur du monde (Clem. Al., *Strom.*, III, 3, 4).

sensibles, mais qu'ils ajoutent aux espèces les choses sensibles et les créent en tant qu'elles sont dans les sensibles, puisqu'il a été dit, à l'occasion des Dieux porteurs de ceintures, qu'ils président à la démiurgie invisible ; et c'est là l'interprétation qu'il donne lui-même. Et si le théurge lui attribue la démiurgie sensible, il n'y a rien là d'étonnant ; il faut entendre sans doute que ces créations sont de lui selon les communautés des espèces distinguées, puisque même le soleil est partout placé au centre, ce qui est commun à tous les soleils. Donc, sur le neuvième point en partant du commencement, il faudra dire que le démiurge universel a engendré les espèces cosmiques selon la procession démiurgique, que les dieux assimilateurs y ont rattaché l'âme, leur propre image, et que jusque-là la substance seule était suspendue aux Dieux. C'est donc en eux les premiers que s'est manifestée la propriété particulière de l'image, et cette propriété c'est le semblable, comme le même et l'autre est la propriété de l'intellectuel, et chaque espèce différente a quelque propriété particulière différente. Le Dieu *Archique* se distinguant donc du dieu intellectuel par sa fonction de rattacher à lui la substance représentative, tout naturellement il est caractérisé par la ressemblance et la dissemblance ; mais que cela suffise sur ce point.

§ 342. A la quatrième question, dans l'ordre d'énumération, je réponds qu'il y a huit conclusions, car les quatre premières ont été doublées, parce que chacune d'elles a été démontrée de deux manières séparées : la ressemblance par l'identité ; la dissemblance par la différence, et ensuite inversement : la ressemblance par la différence, et la dissemblance par l'identité. Maintenant, il a multiplié les conclusions, soit pour nous enseigner les trois hypostases archiques, comme lui-même l'interprète d'une façon très vraisemblable quand il fonde toute son exposition sur ces hypostases, soit pour que nous puissions voir chaque conclusion et chaque antithèse dans un seul et même ordre : c'est ainsi qu'il faut entendre maintenant le semblable et le dissemblable dans le seul ordre hypercosmique et hégémonique, le seul que Pla-

ton ait connu, comme il paraît dans ses dialogues. La diversité des conclusions montre donc la diversité et la divisibilité de ce diacosme, et montre aussi qu'ils assimilent la différence d'ici-bas à la différence de là-haut, et l'identité d'un ordre à l'identité de l'autre. Et ainsi alternativement, ils assimilent, pour ainsi dire directement, l'identité à l'identité et réassimilent la différence à la différence, puis encore les genres et les espèces d'une certaine union, et inversement, et encore plus conformément à la nature. Et pour nous exprimer encore plus clairement, Arès crée la dissemblance plutôt selon la différence, Apollon crée la ressemblance selon l'identité, ces deux derniers étant diamétralement opposés ; inversement, Aphrodité crée la ressemblance selon la différence ; c'est pour cela qu'elle plaît à Arès et qu'elle a la vertu d'harmoniser les contraires. Diké crée la dissemblance selon l'identité ; c'est pourquoi, déterminant pour chaque chose ce qu'elle mérite, elle répartit les espèces dissemblables selon la loi d'égalité. On pourrait encore trouver beaucoup d'autres dieux ainsi divisés. Si nous réunissons en un bloc tout le semblable, les uns imiteront l'identité démiurgique en produisant au dehors les espèces comme semblables et dissemblables ; les autres imiteront la différence, en les séparant de la matière et en les faisant se retourner, comme semblables et dissemblables.

§ 343. Que dirons-nous donc à la cinquième question : que par rapport à la monade qui constitue le démiurge universel et, par rapport à sa tétractys, le diacosme des principes et l'ogdoade de ces conclusions est une dyade. Car de même que la dyade antérieure au démiurge a été doublée, et que la dyade est la mesure démiurgique : « Car la dyade est assise auprès de lui [1] », dit l'Oracle, de sorte que le doublement montre la fonction et le caractère démiurgique des Dieux Archiques, et plus clairement encore le fait qu'ils imitent celui-là selon la substance, — de même donc que celui-là est deux fois le une fois, de même ces Dieux sont

1. Orac. Chald., v. 3. Conf. § 311.

deux fois ce deux fois, mais en quelque sorte de deux manières, puisque la conclusion tirée de la différence est conclue comme tirée de l'identité, et que la conclusion tirée de l'identité est conclue comme tirée de la différence. Car la ressemblance est tirée d'une seule manière, de l'identité, et la dissemblance de la différence; et ceci est la vérité même, et la cause est la nature du semblable et du dissemblable des deux conclusions, car la ressemblance est accompagnée de différence et la dissemblance d'identité. C'est pourquoi elles paraissent être intermédiaires entre celles-là, comme étant le mélange des deux; de là vient qu'il a fait la ressemblance et la dissemblance filles de la différence et de l'identité, et cependant, par nature, l'une procède de l'identité et l'autre de la différence, et l'on voit clairement laquelle procède de l'autre. Enfin, il montre aussi que des Dieux Archiques, les uns font plutôt œuvre d'assimilation, les autres œuvre de dissimilation, ceux-ci possédant le semblable de la différence, ceux-là le dissemblable de l'identité.

§ 344. Maintenant donc passant à la sixième question, disons que le démiurge est plutôt se tenant immobile sur lui-même, qu'inclinant vers la matière. L'ordre des causes démiurgiques commence par ces Dieux. Ajoutons qu'ils sont assimilateurs selon la conversion ; or, la conversion part des derniers termes. Outre cela, et en troisième lieu, ils sont archiques parce qu'ils sont les premiers qui commencent[1] l'écoulement des sources propres. C'est pourquoi ce diacosme a pris le nom sacré : *de Principe Source*[2]. Il est donc rationnel que, s'étant étendu dans les *autres,* il commence par eux la propriété particulière qui lui appartient en propre. C'est pourquoi presque tous les Dieux qui suivent et se succèdent constamment commencent *par les autres* les conclusions qui leur sont propres, et s'il y a quelque cas où il n'en soit pas ainsi, nous aurons à en rechercher la cause.

§ 345. En réponse à la septième, nous n'admettrons pas que

1. Les Dieux *archiques* sont les Dieux qui ont la puissance de *commencer* quelque chose. Commencer est un grand mot.

2. Κρηνήϊος ἀρχή.

l'un soit semblable aux autres, parce qu'avant les deux, il y a un autre paradigme, le paradigme démiurgique. Car d'abord il est absurde que cet un soit devenu conformément à un paradigme, ce que lui-même a un peu l'air de dire. Ensuite, il faudra encore qu'une autre espèce d'identité préexiste, par laquelle l'un démiurgique [1] sera le même que les autres. Or, s'il peut être le même, pourquoi pas aussi semblable? Troisièmement, il a établi dans ce qui précède et avec raison que le raisonnement n'allait pas nécessairement à l'infini. Car l'espèce assimile l'image à elle-même. Mais nous avons déjà traité ce sujet plus haut, de sorte que maintenant nous pouvons passer à la huitième question.

§ 346. Il y a déjà longtemps qu'elle a été l'objet d'écrits innombrables : bornons-nous à dire maintenant, et d'une façon sommaire, d'abord que la ressemblance n'est pas la participation de l'identité, mais une espèce déterminée en soi et distincte, et que la dissemblance n'est pas un effet passif produit par la différence, mais qu'elle aussi est une espèce déterminée, comme le mouvement et le repos. Deuxièmement, que la ressemblance est un état passif produit par le même, selon une autre signification du mot πεπόνθησις, qui exprime l'introduction dans une espèce d'une autre espèce qui ne complète pas celle dans laquelle elle est : par exemple, la forme léonine, projetée par effet passif dans l'homme, ou la forme humaine dans le lion, ou le non être projeté sur l'être selon l'hyparxis. En effet, l'homme d'ici-bas, image de celui de là-haut, est encore anthropoïde et non homme, et la qualité propre de l'homme a été introduite par la génération dans la nature d'ici-bas comme dans une autre nature, en tant qu'il est homme. C'est pourquoi, comparé à celui-là, il est dit : semblable, mais non le même selon l'attribut propre, c'est-à-dire ayant l'apparence du même, de manière encore une fois qu'il est semblable au même, mais non le même. Les images sont les mêmes les unes que les autres selon l'espèce, c'est-à-dire selon l'hyparxis d'ici-bas, elles ne sont

1. Je supprime πρὸς devant τὸ δημιουργικὸν ἕν.

pas les images les unes des autres. Troisièmement, ajoutons qu'il faut savoir que dans les conclusions antérieures il n'était pas possible de faire cela, parce que ce sont l'identité et la différence qui les premières avaient pour fonction de réunir et de distinguer les espèces et qu'après elles venaient la ressemblance et la dissemblance, sous un autre mode que nous avons dit. La modification passive, nous l'entendons, quand il s'agit de la ressemblance selon le mélange et la combinaison d'espèces différentes, qui demeurent différentes, et nous entendons la dissemblance, comme une distinction des mêmes espèces, demeurant à leur tour les mêmes. Car l'homme est dissemblable à l'homme, quoiqu'il soit le même selon l'espèce. Que Parménide entend ce fait de subir une modification un peu autrement que dans les premières conclusions, et ne le considère pas comme cause de la démonstration, mais comme une sorte de définition du semblable, cela est évident, puisqu'il présente, dans ce qui précède, comme dans une définition, la modification passive du même, tandis qu'ici il dit : « Ce qui a subi une modification par le même est semblable [1] », quoique jamais, dans les autres conclusions, il n'ait ainsi défini le conséquent par la participation de l'antécédent.

§ 347. A la neuvième question, il dit lui-même avec raison que dans le démiurge les espèces sont éminemment autres (les unes que les autres). Disons en outre, ce qui est son opinion depuis longtemps arrêtée, que ce n'est pas le relâchement qui de l'identité fait la ressemblance ni de la différence la dissemblance : ce sont là des espèces particulières, existant par elles-mêmes, quoique inférieures à celles qui les précèdent. Celles-là, en effet, comme on l'a dit, font la composition et la distinction selon l'hyparxis, tandis que la ressemblance les crée par modification passive.

§ 348. A la dixième et dernière nous dirons que, suivant le sentiment unanime, les Kronides, dans le *Gorgias,* ayant

1. *Parm.*, 148 *a*.

reçu la royauté du père, sont archiques, parce qu'ils sont rattachés sans discontinuité au diacosme intellectuel, et pour prouver cela à quelqu'un de ses auditeurs, Platon dit : « Cette loi existait sous le règne de Kronos seul [1] et, plus récemment, sous le règne de Zeus. » En outre, les *Hégémons* du *Phèdre* sont plutôt *Archiques* qu'indépendants, ἀπόλυτοι. Et j'en vois la preuve dans le nom même (car les archiques sont hégémoniques), et dans la duodécade divine qui est éminemment archique, et la preuve encore plus claire dans ces paroles : « Que le grand Hégémon parcourt l'univers organisant et surveillant, » il ne dit pas : donnant la liberté à tous, ce qui aurait eu lieu, s'il était Dieu indépendant, et en outre parce qu'au-dessus de ces Hégémons sont « des spectacles et des parcours bienheureux [2] » que lui-même nous indique clairement être le diacosme intellectuel. Et en un mot la fonction assimilatrice qui assimile les choses à celles qui leur sont supérieures, la fonction qui les fait se retourner et les guide vers la conversion, et inversement la fonction de descendre pour exercer la surveillance sur les choses d'ici-bas, les théologiens l'assignent aux Dieux archiques, et Platon l'assigne, parmi ces dieux [3], aux douze Hégémons.

§ 349. Maintenant après cela, il faut examiner comment il conclut le premier syllogisme, et comment le deuxième, car les autres sont manifestement déduits de ceux-là. L'un est autre que les autres et les autres sont autres que l'un, selon la même distance causée par la différence : ils sont donc distants *de la même manière,* et ni plus ni moins : c'est-à-dire semblablement. Car le mot : *de la même manière,* ὡσαύτως,

1. Le mot ἔνος (vieux, ancien) n'a guère ici de sens : ἔνως n'en aurait pas davantage, et de plus ne se trouve pas dans nos lexiques. Je lis ἑνός.... sous la domination de Kronos quand il était seul roi, comme sous celle de ses trois fils.

2. *Phædr.*, 247 *a* : « Πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται. » — Le mot θέαι semble vouloir dire les lieux d'où l'on voit le spectacle, comme διέξοδοι, les routes, la carrière que parcourent les Dieux.

3. Ἐν ἐκείνοις, ou dans ce passage.

exprime dans les deux le même. Or ayant subi la modification du même, ils seront semblables. C'est, semble-t-il, le premier argument qu'il formule. Ensuite, il le répète en partant de la différence, comme étant la même des deux côtés. Peut-être la formule « *ou ainsi ou ainsi* [1] » exprime-t-elle le même ; car le mot : « *de la même manière* » et ceux-ci : « ni plus ni moins » montrent que la différence est la même dans les deux conclusions. C'est pourquoi, comme si cela devait rendre plus clair le même raisonnement, il passe à la seconde démonstration comme plus évidente. Que ceci suffise donc en ce qui concerne le premier syllogisme.

Quant au deuxième, observons ceci que maintenant, pour la première fois, il admet les autres réunis et confondus dans l'un : auparavant, il avait seulement démontré que l'un était autre que les autres; car s'il avait formulé le corollaire : « les *pas être* sont autres que l'un », la conclusion était que l'un est autre que les autres. Disons plutôt que là par la différence des *pas un* et de l'un, il démontrait que l'un est autre que les *pas un,* et que ici, inversement, il dit : « Puisque l'un s'est montré autre que les autres, les autres aussi seront autres que lui. » Et la cause de cela, c'est d'abord que là il prenait *les* autres pour pas un, et qu'ici il les prend pour autres, et parce que « l'un est autre que les autres », et ceci, parce que les autres sont pas un, et que les pas un sont autres que l'un ; la seconde cause, c'est que le démiurge s'est séparé lui-même de la matière, selon sa propre union, et que les Dieux assimilateurs s'en séparent par son intermédiaire, et par lui deviennent autres que les autres.

Troisièmement : Pourquoi a-t-il fait intervenir le : « *ni plus ni moins* » et le : « *de la même manière* » ? C'est surtout, comme il a été dit, pour montrer que l'espèce de la différence est la même et ensuite pour laisser se produire la priorité caractéristique assimilatrice, qui assimile la différence des autres à la sienne propre ; en troisième lieu, parce que le démiurge a été dit simplement autre que les autres, tandis que

1. Τὸ ὧδε ἢ ὧδε. Je ne retrouve pas cette formule dans le Parménide.

l'un assimilateur, comme ayant déjà à son service une différence affaiblie, a besoin du déterminatif : *ni plus ni moins,* parce qu'il se pourrait faire que la différence fût ici moindre. Il est certain que, dans la suite, il a pris l'exemple des mots pour exposer l'hypostase des images ; mais, plus haut, pour démontrer le même il n'a pas eu besoin des mots ; il a tiré des espèces mêmes la preuve qu'il n'y a aucun temps où la différence demeure sans l'identité.

On peut soulever une quatrième difficulté : Comment la différence peut-elle être la même dans l'un et dans les autres ; car là dans l'un elle est substantielle et uniée, et ici, dans les autres, elle est engendrée et en quelque sorte matérielle? Elle est la même par l'attribut essentiel propre : comme l'homme de là-haut et l'homme d'ici-bas sont *de la même manière,* par conséquent par le caractère propre. Ensuite il est démontré que la différence est celle de l'assimilant à l'assimilé, *ni plus ni moins,* dit-il, mais *de la même manière,* ὡσαύτως, c'est-à-dire presque la même, ταυτοειδῶς ; car le préfixe ὡς exprime là une ressemblance avec l'αὕτως, de sorte qu'elle n'est pas absolument et complètement *ainsi*, mais pour ainsi dire *ainsi*. Et, en effet, la ressemblance ressemble à l'identité ; elle est *pour ainsi dire* identité, mais non identité, On peut répéter la même argumentation en l'appliquant à la différence et à la dissemblance.

Cinquièmement, il faut rechercher comment l'un démiurgique n'est pas semblable aux autres, puisque les autres sont presque *de la même manière* autres que lui, et lui presque *de la même manière* autre que les autres. C'est surtout qu'à lui s'applique non pas le ὡσαύτως, mais seulement le αὕτως, s'il était possible de se servir de ce mot, car la différence est *la même* et non pas « comme la même ».

Ensuite, la différence là-haut est selon l'hyparxis, tandis que le semblable et le dissemblable sont constitués par les participations de ces derniers genres comme introduisant dans les autres, devenus aussi les mêmes, un second mélange et une seconde distinction.

§ 350. Voilà ce que nous avions à dire sur la première

démonstration : en ce qui concerne la seconde, nous n'avons à rechercher qu'une chose, à savoir si la démonstration est *logique* [1], comme il le dit et comme elle le paraît. Cette démonstration vise aussi la différence cachée dans l'identité, de laquelle en réalité procède la dissemblance, et c'est ce qu'il veut dire en ajoutant : *selon la modification contraire à la modification assimilante*. Car si la modification du même a fait la ressemblance dans l'autre, la modification de l'autre, cachée dans le même, fera la dissemblance.

Abordons maintenant les questions concernant le texte. Avant toutes les autres considérations nous observerons que pour les choses qui sont éminemment unifiées, il n'a pas fait mention des démonstrations antérieures et qu'il n'a pas, comme pour celles-là, tiré en même temps les autres conclusions. Dans les intellectuels, il a argumenté continuellement, les considérant en tant que divisés et en tant que retournant à leurs principes propres, en disant : « puisqu'il a subi des modifications des genres précédents », et le disant : « ayant cette nature » et par conséquent « étant ainsi [2] » ; puis à partir de cette discussion, il a mis fin à ces sortes de préludes, parce qu'ils penchent déjà plutôt vers la création cosmique? En second lieu, nous observerons qu'il a fait intervenir le « *semblablement* » avec le « *ni plus ni moins* ». Ensuite, renversant l'ordre des arguments, il a procédé par le « *de la même manière* » pour démontrer le « *semblablement* » et prouvé, comme nous le disions plus haut, comment par le « *semblablement* » les choses ont subi la modification du même, afin de démontrer par là qu'elles sont semblables ; car par ce raisonnement les semblables

1. J'entends λογικός dans le sens que lui donne Aristote, *Met.*, XIII, 5, sub finem, où il dit que les λογικώτεροι λόγοι sont aussi les ἀκριβέστεροι, quoiqu'il donne ailleurs à ce terme une signification presque contraire, désignant par là une forme de raisonnement purement extérieur, non fondé sur la réalité et la nature des choses, ne touchant que la généralité vide, en un mot opposé au raisonnement analytique.

2. Référence à οὕτω δή πεφυκός (*Parm.*, 145 *c*) et ὃ οὕτως ἔχει (*id.*, 146 *b*), formules entre lesquelles Damascius voit une différence qui n'apparaît pas dans Platon.

seront démontrés *semblablement*. Mais c'est là prendre ou poser d'avance précisément ce qui est en question, car il a pris le « *semblablement* » et le « *de la même manière* », à défaut d'un mot qui exprimât l'état intermédiaire du « *ni plus ni moins* ». Car nous n'avons pas d'adverbe dérivé de là, si ce n'est le » *de la même manière* » qui, en réalité, signifie le « *semblablement* ». C'est pour cela qu'il a dit les deux, afin de ne pas paraître prendre pour prouvée la chose en question ; il ne s'est pas servi du « *semblablement* » employé par catachrèse, mais du : *le même,* signifié par ce mot. Car « c'est ainsi, dit-il, qu'ils ont participé du même » par le moyen du : *plus et moins,* ce qui est, en réalité, « *semblablement* ». Posons donc maintenant *le même* dans la démonstration. Tout de suite après, il dit : « Donc, est-ce que lorsque tu dis une fois (une chose), tu désignes la chose dont c'est le nom? » Car c'est ainsi, οὔπερ, qu'il vaut mieux écrire plutôt que ὅπερ ἐστίν. Et il le montre en s'exprimant ensuite ainsi : « Tu ne nommes pas quelque autre chose que celle dont c'est le nom. » Maintenant dans la phrase : « En tant donc que l'un est l'autre que les autres, et les autres autres autre que l'un, ils ont participé *du même autre* », ni le mot ajouté (κατά) ni le τό, ni la division, n'établissent le personnage (l'interlocuteur) à sa vraie place [1]; car le jeune homme ne répond pas *oui* à l'argument; il a répondu : « Il n'en peut pas être autrement : l'un a subi le même que les autres » (car ce n'était pas la question qui lui était posée), ni, d'un autre côté, il n'a pas répondu : « par le fait même d'avoir subi une modification par l'autre, ou d'avoir subi l'autre, τὸ ἕτερον, comme on pourrait dire, par une certaine façon de parler particulière ». C'est donc pour cela que dans quelques manuscrits on écrit avec raison, κατὰ αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι; car si l'on écrivait comme il suit : « κατ' αὐτὸ ἕτερον πεπονθέναι », cela voudrait dire : « en tant donc que l'un est autre que les autres, et les autres autres que

1. Tout ce passage du Parménide (148 *a*) est des plus obscurs : il l'était même pour les anciens, comme on le voit par la variété des leçons qu'ils proposent et que mentionne ici Damascius. Conf. Stallbaum, *Parmenides*, p. 421.

l'un. » Mais il dit : « autre et autres, ἕτερον καὶ ἕτερα, selon le même autre », et non pas : selon plusieurs autres différents, car il a été démontré que le même est autre. C'est donc pour avoir subi le même autre qu'il n'a pas subi un autre que le même. Mais pour avoir fait la contraction de l'article (τὸ), avec (le pronom) αὐτό [1], il a rendu sa pensée obscure par une apparence d'incorrection grammaticale, et cependant la synalœphe est attique. On dira donc, en divisant, réciproquement « avoir éprouvé une modification par le même autre », car chacun des deux, est lui-même, αὐτό, dans chacun des deux, de sorte qu'ils sont *autres*, ἕτερα, de la même manière, ὡσαύτως.

Ensuite, pourquoi dit-il en concluant : « tout serait donc semblable à tout », et inversement, « car tout est autre que tout » ? Que veut dire ce ἅπαν qu'il met ici à la place de l'un ? Il s'exprime ainsi, ou bien parce qu'il fait passer le raisonnement (particulier à l'un) à l'universel, ou bien parce qu'il veut montrer que cet un est répandu et divisé en toutes choses. Ce n'est donc pas un seul dieu archique, auquel s'appliquent d'abord et en premier lieu ces conclusions, comme dans les conclusion précédentes. Et peut-être c'est pour qu'on n'aille pas croire que le syllogisme se fonde uniquement sur le fait que l'autre est semblable, qu'il a ajouté : « *Que toute espèce en lui est semblable aux autres.* » C'est pourquoi il a ajouté : « Car tout est autre que tout. »

En outre, pourquoi a-t-il fait passer sa formule : *le avoir subi le même,* dans celle-ci : *le non divers,* τὸ μὴ ἀλλοῖον, et « le ayant subi *l'autre* », dans celle-ci : « *le divers,* τὸ ἀλλοῖον », et pourquoi n'a-t-il pas dit simplement le même et non divers ? C'est que l'autre, τὸ ἄλλο, est divers, ἀλλοῖον lorsque la différence s'est abaissée à la dissemblance ; car la dissemblance est une participation de la différence ; et s'il a dit : μὴ ἀλλοῖον, au lieu de dire ταυτοῖον, — car ce dernier mot n'est pas grec, — c'est qu'il veut que le semblable soit le même, comme le dissemblable, le divers.

En outre, il faut voir ceci : pourquoi les mêmes conclusions,

1. Ταὐτὸ pour τὸ αὐτό.

τὰ αὐτά, sont-elles démontrées non seulement dans chacune des deux alternatives, mais dans les deux à la fois. Car, que fait de plus αὐτῷ ajouté à τούτῳ [1]? C'est sans doute qu'il a voulu compléter leur duodécade, car les arguments pour chacun des deux donnent huit conclusions, et pour les deux réunis, quatre. Peut-être aussi veut-il montrer leur union et leur distinction, et la formule κατ' ἀμφότερα, imiterait l'identité démiurgique, et la formule καθ' ἑκάτερον, la différence. Sans doute aussi cela fait voir les trois genres qui sont en eux : ceux qui touchent à la différence, et dont la ressemblance est plus obscure et la dissemblance plus claire, parce que toutes deux proviennent de la différence, — et ceux qui se rapprochent de l'identité, et dont la ressemblance et la dissemblance proviennent à la fois et de l'identité et de la différence [2]. On peut encore adopter une autre division : les principes sont les uns premiers, les autres intermédiaires, les autres, derniers, d'après la théosophie chaldaïque. Le réciproquement semblable et dissemblable est donc propre aux derniers principes, parce qu'il n'est pas pur ni légitime, mais, pour ainsi dire, quelque chose de confus, comme procédant des participations et non des hyparxis. Dans les principes premiers, il faut placer ce qui est immédiatement composé d'attributs supérieurs contraires; et dans les principes intermédiaires, ce qui est au milieu des deux, c'est-à-dire le *selon les deux* en soi : αὐτὸ κατ' ἀμφότερα.

§ 351. Du diacosme des dieux indépendants, Ἀπόλυτοι.

En ce qui concerne les dieux indépendants, il faut d'abord se demander d'où vient ce nom d'ἀπόλυτοι qu'on leur donne, et si Platon a connu cette dénomination, et pourquoi on les appelle aussi : *sans ceinture,* ἄζωνοι.

Deuxièmement : Quelle est leur propriété caractéristique, et s'il n'y a nécessairement qu'un seul dieu indépendant pour la pluralité des choses encosmiques.

1. Damasc., τί γὰρ αὐτῷ ποιεῖ πλέον τούτῳ προσκείμενον. Le texte de Platon ne donne pas cette leçon, mais : οὐκοῦν καὶ τὸ ἕτερον τῷ ταὐτῷ. — Καί τοῦτο.

2. Le troisième genre manque, à moins qu'il ne soit constitué par le καθ' ἕκαστον et le κατ' ἀμφότερα, qui serait compris dans les trois.

Troisièmement : Pourquoi Platon enseigne-t-il que l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels est formé des dieux à la fois intellectuels et intelligibles, l'ordre moyen hypercosmique, des dieux indépendants, et pourquoi il ne nous apprend pas que l'ordre moyen des intellectuels et hypercosmiques est constitué par les dieux hypercosmiques, à moins qu'il ne désigne ces dieux, d'après sa manière de s'exprimer, par le semblable et le dissemblable, ce que nous ne croyons pas ?

Quatrièmement : Pourquoi place-t-il après le semblable et le dissemblable le toucher et le ne pas toucher?

Cinquièmement : Pourquoi dans les négations de la première hypothèse a-t-il omis le toucher et le ne pas toucher?

Sixièmement : Que signifie pour Platon le toucher et le ne pas toucher, ici et ailleurs ?

Septièmement : Si les décadarques, les maîtres du zodiaque, Ζωδιοκράτορες, les répartiteurs des saisons, ὡρονόμοι, et les dieux de la force violente, οἱ κραταιοί [1], sont seuls indépendants, ou bien s'il y en a quelques-uns d'entre les encosmiques qui le sont aussi.

Huitièmement : Si Platon a connu de lui-même les dieux Ἀπόλυτοι ; et là il faudra examiner, quand il parle de Lachésis, si Socrate dans la *République* la suppose indépendante, et s'il pose, dans le *Phèdre,* les douze Hégémons comme indépendants.

Neuvièmement : Pourquoi, quand il s'agit d'eux, emploie-t-il la négation, quoique toute l'hypothèse soit affirmative?

Dixièmement: Pourquoi, lorsqu'il s'agit des dieux Ἀπόλυτοι, se contente-t-il de quatre conclusions seulement, quoique leur diversité soit très grande ?

Onzièmement : Pourquoi démontre-t-il le toucher par le *dans soi-même* et *dans* un *autre,* et le *non toucher* par l'un, et par quel un ?

Douzièmement : Comment peut-on voir même dans les Ἀπόλυτοι l'identité et la différence démiurgiques ?

1. Représentants des forces perturbatrices de la nature.

Treizièmement : Pourquoi combine-t-il l'un d'abord avec les autres, et ensuite avec lui-même ?

Quatorzièmement : Pourquoi fait-il mention ici du lieu et du siège, ce qui amène la question de savoir si les ἀπόλυτοι sont divisés comme et avec les lieux du monde?

Quinzièmement : Qu'y a-t-il dans les incorporels d'analogue au lieu incorporel, et est-il possible d'employer ici les formules : le dans les choses inférieures, et le dans soi-même?

Seizièmement : De combien de manières ont lieu les conjonctions, συναφαί, des dieux, et qu'il n'y en a qu'une seule, la conjonction par toucher?

Enfin dix-septièmement : Il faudra rechercher si les séries, σειραί, de Platon viennent des Hégémons ἀπόλυτοι, comme il l'a dit.

§ 352. Voyons maintenant et répondons aussi brièvement que possible et séparément à chacune de ces questions.

Sur la première, posons immédiatement que, même chez les théologiens, les dieux ont dans l'ordre supérieur le fondement de la puissance qui leur est échue en partage, et qu'ils président selon leur propriété caractéristique au diacosme qui vient immédiatement ensuite. Ainsi Attis [1], assis dans la sphère lunaire, son partage, organise l'engendré. Nous trouvons dans les livres secrets, qu'il en est de même d'Adonis, ainsi que chez Orphée et chez les théurges. C'est donc ainsi qu'il faut nous représenter aussi les Ἀπόλυτοι, comme étant les derniers des dieux hypercosmiques, et exerçant une fonction de providence sur notre monde. Est-ce donc ainsi que ce genre de dieux (les hypercosmiques), occupent im-

1. Orphic., προθυραία. I Prière à Musée. v. 40.

Ἄττιν καὶ Μῆνα κικλήσκω
Οὐρανίην τε θεάν, σὸν δ' ἄμβροτον ἁγνὸν Ἄδωνιν.

Attis, Atys ou Atès était fils de Nana, fille du fleuve Sangarios : c'était un beau jeune homme, l'amant et le prêtre de Rhéa ou Cybèle, et dont la mort affreuse (Ovid., *Fast.*, 4, 221) était célébrée avec des expressions d'une douleur immense et furieuse par les prêtres de la déesse. Sabazius prend parfois la place d'Attis.

médiatement la sommité des encosmiques, et sont comptés, conformément à la propriété, au nombre des encosmiques, tandis que les ἀπόλυτοι révèlent une nature non seulement encosmique, mais encore hypercosmique ? Il faudra donc les concevoir selon leur espèce propre, comme tenant une place moyenne. Nous disons qu'ils sont ἀπόλυτοι, parce qu'ils exercent une fonction de providence sur le tout, parce qu'ils ne sont pas enchaînés et liés à sa nature et qu'ils ne complètent pas son essence. C'est pourquoi, par les dieux mêmes, ils sont appelés : *sans ceinture*, ἄζωνοι, parce qu'ils ne jettent pas le monde comme une ceinture autour d'eux ; ils ne sont pas enchaînés à ses parties, comme à des espèces de ceintures. Platon, dans le *Politique* [1], a connu cette espèce de providence, puisqu'il introduit dans la période de Kronos les démons ayant reçu en partage les parties du monde, qui tantôt s'occupent du tout et tantôt se relâchent de leur fonction. Et il est évident qu'ils sont l'un et l'autre ensemble, et c'est ce qui constitue l'espèce ἀπόλυτον. Et nous ferons remarquer d'abord qu'ils sont du caractère propre de Kronos et conformes à lui ; car Kronos est pour ainsi dire un démiurge ἀπόλυτος, puisque, selon l'Oracle, sinon par les œuvres, du moins par la pensée [2], c'est lui qui organise et ordonne la matière : c'est pourquoi l'*Étranger* [3] donne au démiurge universel et aux autres dieux cette domination libre et négligente, et c'est par suite de cette nature surtout qu'ils sont dits ἀπόλυτοι. En second lieu, il les a appelés pasteurs, Νομέας, et démons, les a faits de genres différents, exerçant leur providence sur des choses différentes, et ayant reçu en partage différentes parties du monde ; car les dieux, qui ont reçu les hommes dans leur partage, ont une fonction indépendante par rapport à nous ; les pasteurs, par rapport aux troupeaux ; en un mot, ils sont de différents genres. Car les dieux hypercosmiques président à autre chose que les choses encosmiques.

1. *Politic.*, 271 *c*, 276 *a*.
2. Il conçoit le monde matériel, avant de l'organiser.
3. Platon, *Politic.*, 272, 273.

§ 353. A la deuxième on peut dire qu'un seul dieu 'Απόλυτος [1] peut successivement surveiller plusieurs parties; car si l'on dit qu'il n'en surveille qu'une, c'est que cet un enveloppe la multiplicité, comme il dit : « Car le dieu 'Απόλυτος.... [2] semble se plaire dans la multiplicité encosmique. » En effet, sa position dans un état à demi relatif exprime plus clairement qu'il occupe, parmi eux, la place de milieu; de même que son état de relation exprime sa fonction encosmique, et son état affranchi de relation représente sa nature hypercosmique. Car il est une seule et même nature, mais projetant comme une, une double vie, la vie encosmique et la vie hypercosmique.

§ 354. Troisième question. Platon ne paraît pas poser cette division en son propre nom; mais c'est plutôt en suivant la croyance habituelle des Grecs, qu'il expose cette division en dieux universels, en dieux particuliers et en une troisième catégorie constituée par ceux dont nous parlons. Il fait ainsi produire les dieux universels, ὁλικούς, des intelligibles jusqu'aux intellectuels, par l'intermédiaire des intelligibles et intellectuels; puis les dieux intellectuels, des dieux hypercosmiques jusqu'aux encosmiques par l'intermédiaire de ceux qui sont à la fois hypercosmiques et encosmiques. Il nous a laissé le soin de distinguer dans le détail et leurs rapprochements très serrés et les termes moyens (ou médianités).

§ 355. Sur la quatrième, nous disons que le semblable et le dissemblable, même s'ils sont des espèces de participations, cependant achèvent de remplir la substance même. Le toucher n'est pas perçu dans la profondeur de la substance, mais cette propriété caractéristique se tient plutôt à la surface. Or le semblable et le dissemblable se mêlent et se répandent dans toute la chose dans laquelle ils sont; le toucher n'apparaît que dans une partie, la superficie. Troisièmement : le semblable peut de loin ressembler à n'importe quoi. Celui qui

1. Sur les Dieux 'Απόλυτοι, conf. Procl., *Plat. Theol.*, IV, 9; VI, 15-16; in *Alcibiad.*, I, p. 68, Creuzer; Olympiod., in *Alcib.*, p. 20.
2. Il y a ici une lacune.

touche quoi que ce soit, doit nécessairement être rapproché de l'objet touché. Enfin, la ressemblance est pour ainsi dire identité, et la dissemblance pour ainsi dire différence; mais le toucher et le pas toucher sont plus éloignés de l'affinité avec ces espèces.

§ 356. Sur la cinquième, il dit lui-même, et avec raison, que dans le *pas en soi-même et dans un autre* a été en même temps démontré le *pas toucher*, qui est la négation du toucher. Or, le pas toucher est par soi-même une négation, et il n'est pas possible de la nier là : Comment donc a-t-il nié là l'hypothèse tirée du temps? quoique dans cette hypothèse le *ni plus jeune* ni *plus vieux* soit placé dans la qualité d'affirmative. C'est qu'il a nié en eux, conformément à l'égalité des âges, cette qualité affirmative.

§ 357. Après ces propositions très justes, il a sans doute négligé comme médianités les deux ordres, et celui du toucher et du pas toucher, et, avant celui-là, l'ordre des intelligibles et intellectuels, afin que nous concevions plutôt dans les intelligibles, les plusieurs, et que le tout et les parties, le commencement, le milieu et la fin paraissent être réunis dans une conclusion commune; car Parménide ne paraît pas, dans les négations, avoir exposé des idées très précises sur ces ordres, parce qu'il avait pour but principal de faire voir la distinction et la séparation du Premier d'avec Tout.

§ 358. Quant au septième point, ni le grand Iamblique ni le raisonnement exact ne permettent qu'il en soit ainsi; car les animaux (du zodiaque) sont des parties déterminées du monde; donc les dieux maîtres du zodiaque sont encosmiques, comme aussi les décadarques et tous les autres dieux qui ont reçu, dans leur partage, l'univers. Ce sont aussi des dieux Ἀπόλυτοι, et ils en portent le nom, comme présidant d'une manière indépendante aux mêmes choses, de même que chacun des maîtres du monde, Κοσμοκράτορες, est double, l'un encosmique, l'autre hypercosmique. Nous avons déjà fait cette observation dans nos commentaires sur le *Timée*.

§ 359. Huitième question : Nous avons déjà affirmé que Platon, dans le *Politique*, connaissait comme ἀπόλυτοι les

archontes kroniens, mais qui ne sont pas ce qu'on doit dire que sont les dieux encosmiques, ni selon la participation ni selon la cause, comme les dieux hypercosmiques et le démiurge universel lui-même, mais qui sont proprement les bergers des genres qui sont affranchis du monde. Cependant il ne faut pas les concevoir comme étant Lachésis ; car il faut que toute la triade des Parques soit au même rang, et dans la suite il fait Lachésis touchant toujours l'univers, quoique tantôt touchant la périphérie du même, tantôt celle de l'autre, à moins qu'il ne faille dire qu'elles sont toutes les trois ἀπόλυτοι, parce que, dit-il, elles négligent pendant un certain temps de mouvoir ; car, même dans l'ordre supérieur, ce qui touche et ne touche pas a le caractère propre de l'ἀπόλυτος. Mais comment est-il possible de faire ἀπόλυτοι les Hégémons du *Phèdre*, dont l'Hégémon parcourt dans sa marche tout l'univers et à qui il appartient d'en prendre le soin ? Car dire que c'est le Zeus archique qui commande à la triade, est une opinion qui ne se peut soutenir ; car la triade est le principe et le premier membre de la duodécade. Or, si l'on dit que ce Zeus est dans le ciel, il est nécessaire de diviser les dieux archiques en célestes et terrestres, et de faire des trois pères le membre intermédiaire, comme l'attestent aussi les Oracles, dans ces vers :

« Là est le premier stade sacré [1], — un autre est au milieu ; — enfin un autre, un troisième, d'air, qui échauffe la terre de ses feux ; car tout est assujetti à ces trois principes tout puissants [2]. »

§ 360. Neuvième question : Il serait plus vrai de dire que la négation : *pas toucher* signifie l'*intangible*, de sorte que le couple sera affirmatif, puisqu'il pose cet un comme étant intangible et tangible. Cependant, il est raisonnable d'exprimer par la forme négative la propriété ἀπόλυτον, de se relâcher (de sa fonction), d'être parfois sans relation et sans

1. Δρόμος, la région dans laquelle ils se meuvent.
2. Or. Chald., v. 15 et 17. Kroll (*Orac. Chald.*, p. 38) refait tous ces vers qu'il trouve ineptes dans leur teneur actuelle,

ceinture, que possède cet ordre ; car ce sont là des termes pour ainsi dire privatifs.

§ 361. Maintenant, à la dixième, nous dirons que, si les indépendants sont plus nombreux que les hypercosmiques, c'est que les archiques veulent diviser les dieux sources et président et commencent la division, tandis que les indépendants veulent ramasser la diversité encosmique et la réunir à eux, demeurent auprès d'eux dans la tétrade paternelle dans laquelle est ramassée la décade du monde. Les indépendants, d'ailleurs, semblent, selon la conversion, se tenir près de la persistance démiurgique, et être comme la raison paternelle vis-à-vis du père, et par là être rendus semblables à lui, par la tétrade des conclusions. Les dieux intermédiaires sont selon la procession qui part du père et sont perçus avec la tétrade paternelle.

§ 362. Que dirons-nous à la onzième question : qu'il a eu raison de dire qu'ils sont analogues à Kronos, placé au-dessus du démiurge, parce qu'ils sont placés au-dessus du tout, les uns et les autres au rang du démon ayant reçu ce lot en partage, et parce qu'ils sont issus de la source *implacable*. Or, celle-ci est confondue selon la substance avec le « une fois au-delà ».

« Car le premier feu, le feu d'au-delà, n'enferme pas dans la matière, par des œuvres, sa puissance, mais il l'enferme en elle par sa pensée [1]. »

Et c'est très rationnellement qu'il est dit que la démonstration procède du : *dans soi-même* et *dans les autres,* démiurgique, et qu'il n'a pas été dit : *dans un autre,* mais *dans les autres;* car *les autres* ne sont pas encore de son domaine. Cependant je vois là une preuve que le temporaire, τὸ χρόνιον, *dans un autre,* c'est, par contraction [2], le *dans les autres.* Car la propriété des autres est par son essence même là-haut. En

1. Conf. Dam., § 270. — Orac. Chald., v. 42; Procl., *Theol. Plat.*, v. 39. — Conf. Ruelle.

2. Κατὰ συναίρεσιν. — *Les autres*, plusieurs, ont été ramassés et contractés, dans l'autre, τὸ ἄλλο, singulier.

effet, l'autre, τὸ ἄλλο, a été comme ramassé en *un,* et les autres n'étaient pas encore, à moins qu'il ne dise que l'un dont il s'agit est dans les autres et qu'il a procédé du premier *dans un autre.* Ainsi ce caractère de négliger le monde et de se retourner, c'est de Kronos que le tiennent ces dieux, imitant la vie kronienne [1] et projetant surtout le début et comme l'exorde de cette vie ; car c'est comme se détachant (du monde) qu'ils sont hypercosmiques. Et sans doute il est vrai aussi de dire qu'il y a des cas où ils ne possèdent pas ce tout, de la même manière que Kronos possède et garde tout le diacosme intellectuel, et que c'est par eux-mêmes qu'ils commencent à l'embrasser, comme il le fait lui. Car il est le premier dans soi-même et dans un autre, mais lui l'est absolument, tandis que ceux-ci, se rapprochant de la nature des corps en tant qu'embrassant le monde corporel, touchent et ne touchent pas. Mais ils possèdent le *pas toucher* parce qu'ils viennent de l'un ; car il est sans doute que le caractère négatif convient à l'un, mais surtout parce qu'en touchant les espèces cosmiques, ils se multiplient avec et en elles, et qu'en se délivrant d'elles, ἀπολυόμενοι, ils s'unifient, concentrent leur multiplicité propre, ce qui arrive, comme il est enseigné par la tradition, dans la vie kronienne, où toutes les choses marchent toujours vers le plus indivisible. De sorte que cet un n'est pas le premier, ni l'un démiurgique, mais l'un détaché et libre, et la conclusion procède selon un mouvement libre et spontané, comme beaucoup d'autres qui la précèdent. Sans doute le *pas toucher* leur est particulièrement propre, et c'est de ce caractère qu'ils tirent les noms de *sans ceinture* et *libres.* Il faut donc concevoir ici, non pas l'un le plus simple, mais celui qui est complètement rempli de lui-même et indivisible, qui est à la fois dans lui-même et dans un autre, c'est-à-dire le tout, ainsi que lui-même l'expose.

§ 363. Que répondrons-nous à la douzième question? C'est que toucher est le rejeton, ἔκγονον, de l'identité, comme

1. Une vie sans soucis et sans peine, l'âge d'or de ces dieux, surtout au commencement de son règne.

le semblable et le pas toucher, de la différence. Et, en effet, *toucher* se réalise par suite de la parenté de nature entre l'objet susceptible d'être touché et le sujet touchant ; le *pas toucher*, par suite de la différence essentielle des caractères propres.

§ 364. A la treizième, il est facile de répondre que les choses qui viennent après le démiurge inclinent déjà plutôt vers les autres que vers elles-mêmes, quoique leur caractère propre soit plutôt de se détacher des autres.

§ 365. Quatorzième question : ce n'est pas parce que les dieux ἀπόλυτοι sont divisés avec et par les lieux qu'ils occupent, qu'il est fait mention de l'espace, puisque des Archiques, les uns sont appelés célestes, les autres terrestres, les autres intermédiaires, ou, pour employer les formules chaldaïques, les uns empyréens, les autres aériens, les autres chtoniens ; mais il semble que ces désignations leur viennent du fait d'être *dans soi-même* et *dans un autre;* et le *dans soi-même* et *dans un autre,* Iamblique lui-même l'a introduit dans le lieu intelligible. Et, en général, les mots sont pris des lieux [1], comme le prouve la démonstration du mû et de l'immobile qui repose sur eux.

§ 366. Quinzième question : Est-ce donc que, même dans les incorporels, comme il le dit, le meilleur est dans le pire, en tant que dans un lieu, ou dans lui-même? Assurément, à ce que nous prétendons [2], le lieu est meilleur que ce qui est dans le lieu, de sorte que la chose qui est dans le meilleur, en tant que dans un lieu, est plutôt meilleure. En effet, le lieu hypercéleste est au-dessus des âmes et des dieux, qui y accomplissent leur course. Ou bien faut-il admettre trois espèces de lieu : l'un, dans lequel la chose est comme dans un pire, comme nous disons que la lumière du soleil est dans l'air; l'autre, dans lequel elle est, comme au même

1. L'origine des mots tirée des rapports de lieu.

2. Conf. Simplic., *in Phys. Arist.* (f. 140-151), éd. Diels, p. 601, 624, 634, où l'on trouve la proposition κρείττων ὁ τόπος τοῦ ἐν τόπῳ. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs,* t. V, p. 334, la traduction du passage de l'ouvrage de Damascius : ἐν τῷ περὶ τόπου βιβλίῳ.

rang, c'est ainsi que nous plaçons le soleil dans sa propre sphère, comme dans un lieu ; l'autre enfin, dans lequel elle est comme dans un meilleur, c'est ainsi que le soleil même est placé dans la lumière diffuse [1]. Or, c'est là le lieu au sens propre : les autres ne sont que relativement des lieux [2]. C'est pourquoi Kronos, qui est dans lui-même et dans un autre, est assimilé au lieu hypercéleste, à moins que dans les choses incorporelles les trois espèces de lieux n'aient une nature propre, tandis que dans les corps, le lieu n'est pas dans lui-même, ni dans un pire, mais dans un autre meilleur.

§ 367. Seizième question : Il y a un contact, συναφή, selon l'union ; un autre selon l'identité ; un autre extériorisant [3], car c'est ce qu'il veut dire par le rassemblement des *anges* [4]. Mais il aurait mieux valu dire : l'un des contacts a lieu selon l'union, l'union des plusieurs ; l'autre selon l'union, mais l'union des parties ; l'autre a lieu selon la perfection : c'est le contact du commencement, du milieu et de la fin ; celui-là est identité ; cet autre, ressemblance ; celui-là a lieu selon le toucher ; cet autre, selon l'égalité ; car celle-ci est une sorte d'union et de contact. On pourrait encore trouver beaucoup d'autres communautés divines [5].

§ 368. A la dix-septième et dernière, disons que le démiurge est en réalité la source de toutes les séries particulières, et cela d'après tous les théologiens. Les principes sont des principes divisés (à chaque série, un seul principe commande, mais chaque série pénètre et traverse le monde entier). Les dieux ἀπόλυτοι sont les Hégémons des séries encosmiques qui ont leur place et leur rang dans les parties du monde, les unes dans celles-ci, les autres dans celles-là. Entendue ainsi la proposition est vraie. Mais il semble que

1. Ἐν τῷ διαστατῷ φωτί.
2. C'est-à-dire les lieux de quelque chose, πρός τι.
3. Ἡ δὲ ἐκφαντορική.
4. Διὰ τὴν τῶν ἀγγέλων συναγωγήν, c'est-à-dire par l'œuvre qu'accomplissent les anges en rassemblant les choses séparées.
5. C'est-à-dire que les choses ont, sous d'autres rapports encore, quelque chose de commun.

Parménide a voulu dire davantage, au sujet des conjonctions, car autrement cette surabondance d'arguments est parfaitement superflue.

§ 369. En voilà assez sur ce sujet; quant *aux autres,* il expose lui-même suffisamment quel est le but des trois hypothèses et conclusions qui suivent, c'est-à-dire de quelle espèce d'un, il va traiter dans sa discussion, et aussi de quels diacosmes divins. C'est la première chose que nous aurons à déterminer.

La deuxième: Pourquoi il a placé, après le toucher et le pas toucher, l'égal et l'inégal, et en général, nous aurons à traiter de l'ordre des trois conclusions qui se succèdent.

La troisième : Comment faut-il concevoir l'égal et l'inégal dans ces dieux, ainsi que le plus grand et le plus petit?

La quatrième : S'il est possible qu'un seul lot soit attribué à plusieurs dieux et qu'un seul dieu préside à plusieurs lots.

La cinquième : Est-ce l'égalité qui est meilleure que l'inégalité, ou au contraire? Car, dans cette dernière alternative, pourquoi la dissemblance n'est-elle pas meilleure que la ressemblance, la différence que l'identité, le mouvement que le repos? et dans la première, comment le plus grand manifeste-t-il une supériorité sur l'égalité, puisqu'il est une partie de l'inégalité?

La sixième : Qu'est-ce que cette grandeur et ce petit qu'il fait intervenir maintenant? pourquoi démontre-t-il maintenant l'existence de ces espèces? comment les appelle-t-il espèces et non pas genres?

La septième : De quelle nature sont ses conclusions? combien y en a-t-il, et pourquoi les a-t-il disposées dans cet ordre?

La huitième : Il faudra parcourir et résumer les démonstrations et y apporter une juste critique, pour voir si elles n'auraient pas besoin de quelque correction.

§ 370. Parlons maintenant de la première. Lui-même attribue aux dieux célestes l'égalité dans le quantum d'âge, aux dieux sublunaires l'égalité dans le *quantum* dans la grandeur, et l'inégalité qui complète le couple, l'inégalité dans le temps, aux âmes divines, jusqu'à un certain

degré, puis ensuite aux genres supérieurs. Mais pour nous, il nous semble meilleur de consacrer les premières conclusions aux dieux immobiles fixes, coordonnés les uns par rapport aux autres dans une continuité unifiée; les conclusions intermédiaires, aux dieux qui errent les uns loin des autres, par suite [1] de la diversité de leurs mouvements et qui ne gardent plus le caractère de continuité et de l'immuabilité propre à ce diacosme. Ensuite, ce n'est pas purement selon leur nombre que nous y voyons l'égal et l'inégal, mais selon le nombre des mesures et des parties de leur quantité. Car c'est des dieux immobiles, que les dieux errants reçoivent leur caractère encosmique propre. Troisièmement : ceux-ci, en se mouvant autour de ceux-là, s'écartent d'eux qui ne s'écartent pas [2], et demeurent de la même manière et dans le même lieu. Quant aux dernières conclusions de toute la seconde hypothèse [3], il faut les rapporter aux dieux sublunaires. Car d'abord il est juste qu'en écrivant *une théogonie* [4] nous entendions tout des dieux ; ensuite, il y a longtemps que Parménide a laissé de côté la substance suspendue à l'un ; troisièmement enfin, pourquoi a-t-il fait intervenir l'âme divine et les genres supérieurs des conclusions particulières, et pourquoi n'a-t-il fait nulle part intervenir par eux-mêmes l'être ou la vie ou la raison? et si ces genres ont été mis de côté, parce que étant divins ils ont été unifiés à l'un, il était, par cette raison même, nécessaire de faire intervenir l'âme et en outre les genres supérieurs, car les démons sont les satellites, selon la substance [5], des dieux; enfin, quatrième remarque, si c'est parce que l'âme est divine qu'il faut la comprendre maintenant dans les conclusions, pourquoi n'a-t-il pas jugé digne

1. Je lis : κατά, au lieu de καί.

2. Ἀδιαστάτους. Ces dieux astres étant fixes ne changent pas leur distance aux planètes; ce sont les planètes qui changent leur distance aux fixes.

3. Nous restons jusqu'ici donc dans les deux premières hypothèses.

4. C'est donc une théogonie qu'a l'intention d'écrire Damascius : θεογονίαν γράφοντας.

5. Conf. Procl., *Plat. Theol.*, l. 27, p. 64 : τοὺς δαίμονας οἱ κατ' οὐσίαν δεύτεροι τῶν θεῶν εἰσι.

de la même mention ou d'une mention particulière le corps divin, car il est aussi une substance divine? Peut-être vaut-il mieux dire qu'en traitant de l'un, il traite nécessairement de Dieu, selon la seconde hypothèse, et en même temps de toute la substance qui lui est suspendue, soit intellectuelle, soit psychique, soit corporelle, ou encore soit selon leur communauté de nature, en tant qu'ils constituent pour ainsi dire un seul animal, soit selon le mouvement circulaire des satellites qui les accompagnent. Car il voit nécessairement la substance avec l'un [1], substance qui garde toujours la propriété caractéristique de l'un et est toujours suspendue à l'un, et toute substance qui s'éloigne en quelque mesure de l'un et s'en sépare violemment, est posée comme appartenant à une autre nature, à celle qui existe par elle-même et sans l'un [2]. Nous chercherons plus loin à éclaircir ce point; mais aussi, dans le développement de notre analyse, nous démontrerons que les troisièmes conclusions conviennent surtout aux dieux sublunaires.

§ 371. Maintenant il faut répondre aussi à la deuxième, d'abord ceci : que l'égal qui est en parfait accord avec l'égal ne touche pas simplement l'égal, mais le touche par lui-même tout entier, tandis que le touché peut être touché même en un seul point. Deuxièmement que le pas toucher, inversement et réciproquement, supprime l'attouchement tout entier et que l'inégal introduit en quelque manière le pas toucher, soit selon l'excédant, soit selon le défaut. Troisièmement, que l'égalité montre une sorte d'égale valeur de la substance et que être dit [3] : toucher, montre seulement une certaine relation du meilleur au pire, si du moins il touche en quelque endroit, ou ne touche pas [4]. Quatrièmement, la res-

1. Le concept de la substance enveloppe nécessairement le concept de l'un.
2. C'est l'Ineffable au-delà de l'Un même.
3. Je lis : λέγεσθαι, au lieu de λέγεται, que Ruelle propose de supprimer.
4. La négation καὶ μὴ ἁπτόμενον ne se comprend guère et je la supprimerais volontiers. Car comment comprendre un toucher qui ne touche pas? Cependant je la conserve, parce que quelques lignes plus bas, Damascius semble admettre un toucher intangible, ἀφὴ ἀναφής, quand il n'y a pas entre les choses de rapport de concordance.

semblance a lieu à distance ; l'égalité est la commensuration, συμμέτρησις, de choses qui se rapprochent l'une de l'autre. Il faut donc que le fait de se rapprocher préexiste, comme terme moyen, aux deux; autrement il n'y a pas commensuration; et c'est là un *toucher intangible*. Voilà ce qu'on peut dire en réponse aux précédentes objections. Maintenant, comme il y a trois conclusions, il a eu raison de placer avant l'égalité et l'inégalité, d'une part les continus d'entre les choses distinguées, et d'autre part, ceux des êtres temporaires et qui sont considérés selon leurs âges. Car le quantum d'âge, τὸ πηλίκον, en tant que continu, doit être placé avant ce qui divise en mesures le continu, comme l'indivisible avant le divisible, et ces deux ensemble avant les choses temporaires, par trois raisons : la première, que le temps est en même temps continu et discret, et est un mélange du quantum d'âge et du quantum de grandeur; la deuxième, parce que les choses immuables sont antérieures aux choses changeantes; la troisième, parce que dans les unes l'égalité et l'inégalité sont perçues selon la substance même et que celles qui sont dans le temps sont perçues selon les changements des âges?

§ 372. Il traite lui-même la troisième question de beaucoup de manières; mais surtout il faut poser que par rapport à lui-même l'égal est indivisible et tout entier ce qu'il est, sauf seulement la relation qui implique en lui une sorte de dualité, la dualité de la relation; mais en tant qu'il est divisé en tout et parties, en unifié et plurifié, alors on aperçoit en lui le plus grand et le plus petit. Par rapport aux autres, le plus vraisemblable de ce qu'il dit, est qu'il est égal comme un présidant à un seul lot [1], et plus grand comme l'emportant par la dignité et la puissance de son lot, et plus petit, non comme plus indivisible (car celui-ci rentre dans le plus grand et est en quelque sorte meilleur que le plus grand), mais parce que le dieu encosmique en son tout étant composé, l'un de la composition est *une* partie, et que

1. Κλῆρος, c'est-à-dire le monde ou la partie du monde qu'il a reçue dans son lot, dans son partage, de posséder ou de diriger.

les autres parties sont plus nombreuses que l'une d'elles ; ou plutôt elles ne sont pas plus nombreuses, mais le composé est une autre partie plus grande que l'un, en tant que composé de plus d'une partie, par exemple de matière et de forme corporelle, de nature et de toutes les vies engagées dans un substrat, et d'âme et de raison, si nous concevons l'un en soi. Mais si on le conçoit accompagné de raison et d'âme, il sera ainsi plus grand, car plus grand est le composé d'autres ; car les autres espèces dont se compose le lot corporel sont plusieurs ; et si nous concevons le plus indivisible comme le moins massif, cette définition devrait être logiquement meilleure ; mais il vaut mieux assurément, de même qu'il l'a comparé lui-même avec lui-même, faire également la comparaison avec les autres : ainsi, comme indivisible, il paraîtra égalé au lot indivisible, conformément à la propriété des mêmes mesures ; comme divisé en parties et en tout et de l'un et du lot, le tout de l'un paraîtra plus grand que celui du lot, et le divisible de l'un paraîtra plus petit que celui du lot, parce que la grandeur et la petitesse se manifestant dans et par la division, l'unifié est plus dans l'un, et le distingué plus dans le lot ; il est donc moins dans l'un, donc celui-ci est plus petit dans l'un : car ainsi il y aura une proportion entre le plus plus grand comparé au plus plus petit. Or, il est certain que toutes les choses qui sont plus, sont dans l'ordre supérieur ; l'égalité est homonyme dans les deux ordres, et le plus grand et le plus petit sont plus réellement dans les autres [1], comme nous l'avons dit plus haut aussi de l'autre. Il est aussi possible de dire que l'un, en tant qu'il est en soi, est plus grand, et qu'il est plus petit, en tant qu'il entre dans les choses qui participent de lui. Sans doute on pourrait formuler cette objection, à savoir que les dieux précédents n'ont pas procédé tout entiers dans leurs lots propres, quels qu'ils fussent, pas par conséquent complètement dans les choses de rang immédiatement inférieur, mais

1. Je supprime ἐν τῷ ἑνί, plutôt que ἐν τοῖς ἄλλοις ; car il faut choisir, ou ajouter ἢ : c'est-à-dire sont plus dans l'un que dans les autres.

qu'ils demeurent dans leur propre supériorité par rapport aux choses qui viennent après eux, tandis que ceux-ci [1] ont procédé, avec tout ce qu'ils possédaient, dans le dernier lot du partage et ont coordonné leur propre providence tout entière aux choses sur lesquelles elle s'exerce par suite de ce qu'ils sont commensurés à elles, et par là même leur sont égaux. Et puisque par nature l'un et le Dieu est meilleur que les choses qui procèdent de lui, il est dit être plus grand que ses générations propres, soit internes, soit externes. Enfin, puisque l'un est en quelque sorte coordonné avec l'égal et qu'il est compté avec [2] les choses, soit internes, soit externes qui procèdent de lui, par cette raison, il est plus petit que les autres, en tant que placé dans les plusieurs, qui sont pour ainsi dire du même rang, et en tant que limite, dans les choses limitées.

§ 373. Nous avons déjà répondu plus haut à la quatrième question : ajoutons ici, brièvement, qu'il est absolument nécessaire qu'il n'y ait qu'une seule âme pour un seul corps, et une seule raison pour une seule âme, et qu'une seule hénade, l'hénade la plus véritable et la plus universelle, préside à une seule raison. Le *Timée* confirme cette assertion, quand il place dans une seule âme une seule raison, et dans un seul corps une seule âme. Et il est rationnel que, puisqu'il n'y a qu'une seule âme, il n'y ait en toutes choses qu'un seul corps. Et s'il y a dans le soleil ou dans la lune ou dans quelque autre des corps célestes plusieurs Dieux, il y a plusieurs manières d'expliquer cette réunion et cette combinaison, soit selon la cause, soit selon la participation, soit selon l'hyparxis : il n'y a qu'un seul Dieu, le Dieu commun de tous ; les autres sont plus particuliers et se sont partagé l'un, qui était le lot de celui-ci [3].

§ 374. Venons au cinquième point : Puisqu'il fait à la fois le plus grand et le plus petit aboutir au même, c'est-à-

1. Les dieux inférieurs.

2. Συναριθμεῖται. Ce sont des unités de même espèce, qui par conséquent peuvent être additionnées ensemble et constituer un nombre.

3. Au lieu de : καὶ τὸ ἓν ἐκείνου κλῆρον, je lirais volontiers : τὸν ἕνα.

dire au plérome entier de l'un, dans lequel nous avons perçu l'égal, il est évident que l'égalité est meilleure que toute espèce d'inégalité. Car l'inégalité consiste dans la division, l'égalité dans l'union. Or, l'union est meilleure que la distinction. En outre, le Dieu encosmique est spécifié par sa commensuration [1] à son lot ; c'est ce rapport qui fonde l'égalité, de sorte que l'égalité est plutôt une espèce de cet un, et est par là meilleure que l'inégalité. Enfin, les mathématiciens eux-mêmes démontrent que l'égalité est la mère des rapports d'inégalité ; car c'est après elle que se constitue l'irrégularité de l'inégalité, de sorte que même l'excédent, en tant qu'il apparaît dans les choses inégales, possède le rang supérieur de dignité. Car le *prologue* et l'*hypologue* viennent après l'égalité et sont issus d'elle [2].

1. Συμμετρίαν.

2. Πρόλογος et ὑπόλογος sont des termes de mathématiques que Nicomaque et Boèce, nous aideront à comprendre : le premier dit (H. Etienn. v. Πρόλογος) : τὸ ἡμιόλιον συμβαίνει τοὺς μὲν ὑπολόγους ἔχειν τοὺς ἀπὸ δυάδος ἐφεξῆς ἀρτίους, ἄλλον δὲ οὐδαμῶς οὐδένα, τοὺς δὲ προλόγους τοὺς ἀπὸ τριάδος ἐφεξῆς τριπλάσιους, ἄλλον δὲ οὐδένα.

Boèce traduit πρόλογοι par *duces* et ὑπόλογοι par *comites*... et il ajoute : « hypologi igitur sunt :

	2. — 4. — 6. — 8.....
Prologi :	3. — 6. — 9. — 12.

Et voilà ce qu'il faut entendre par là : un rapport, tel que celui de 1 1/2 (c'est celui auquel se rapporte le passage de Nicomaque) peut être formé à l'aide d'une infinité de nombres. — Écrivons :

1.	2.	3.	4.
3.	6.	9.	12.
2.	4.	6.	8.

La première ligne contient des numéros d'ordre.
La seconde : les *duces* ou πρόλογοι qui vont par 3.
La troisième : les *comites* ou ὑπόλογοι qui vont par 2.
Maintenant le rapport : $\frac{12}{8} = \frac{3}{2} = 1\ 1/2$ τὸ ἡμιόλιον.

Les *duces* sont :	3.	6.	9.	12.
Les *Comites* :	2.	4.	6.	8.

Autre exemple :

	1.	2.	3.	4.
Duces :	2.	4.	6.	8.
Comites :	3.	6.	9.	12.

Le rapport $\frac{8}{12} = \frac{2}{3}$

C'est donc un procédé pour expliquer l'origine des fractions. Il importe de

§ 375. Sixième question : Ici interviennent la grandeur et la petitesse, et encore l'égalité, qui *existent,* il est vrai, dans les choses d'en haut, mais *se manifestent* dans celles d'ici-bas, parce que c'est dans ce monde qu'apparaît l'étendue : et partout où l'étendue a sa place propre, là aussi on trouve les bornes de l'étendue, de sorte qu'on y voit aussi la grandeur et la petitesse. Maintenant, admettons entre eux un terme moyen, qui paraît être comme le sommet et le plus haut degré, comme on le voit dans les masses et dans les choses étendues, et déjà qualifiées selon la substance. C'est pourquoi le raisonnement exigeait que ces genres soient démontrés comme *étant,* ὄντα, c'est-à-dire subsistant dans les substances intelligibles, afin que personne ne puisse s'imaginer qu'ils sont corporels et ne conviennent en rien à l'un. C'est pour cela qu'ils sont appelés [1] aussi « *espèces* », comme qui dirait : paradigmes. Cependant ils sont genres, c'est-à-dire plus universels que les espèces. Car les genres sont des espèces communes [2].

§ 376. Venons à la septième : il y a six conclusions, et elles sont démontrées par couples conjugués : le premier : l'un est égal aux autres et à soi-même : c'est la première dyade ; ensuite, il est plus grand et plus petit que soi-même : c'est la seconde dyade ; enfin, troisième couple, il est plus grand et plus petit que les autres. Et la cause de cet ordre, c'est manifestement que par là la démonstration marche régulièrement aux conclusions. On pourrait dire peut-être que c'est en s'appuyant sur les faits mêmes [3] qu'il a placé l'égalité avant les autres rapports, parce qu'elle est fondée sur le meilleur, et que, des conclusions fondées sur l'égalité, il a mis le rapport aux *autres* avant le rapport à soi-même,

remarquer qu'on ne peut pas à volonté, prendre une série quelconque de nombres. Je dois cette explication à l'obligeance et au savoir de mon ancien collègue et ami, M. Maillard, professeur de mathématiques pures à l'Université de Poitiers.

1. *Parm.*, 149 *d.*
2. Le grand et le petit.
3. Πράγματα αὐτά.

parce que ce sont surtout les Dieux encosmiques qui ont l'être dans le fait d'être tendus vers les *autres;* et que dans les conclusions de l'inégalité, il a mis le rapport à soi-même avant le rapport aux *autres,* afin que le raisonnement se terminât sur *les autres,* par lesquels il avait commencé. Ou bien, comme le grand et le petit sont très corporels, il a voulu ajouter la preuve qu'ils préexistent dans l'un, en dehors des corps, afin que dans *les autres* nous puissions les concevoir, en quelque sorte incorporellement, lorsque nous comparerons l'un aux *autres,* et il y a eu six conclusions au lieu de quatre, parce que l'inégalité a été divisée en le plus grand et plus petit, de sorte que la tétrade démiurgique a procédé par tout.

§ 377. Maintenant disons ce qu'il faut répondre à la huitième et dernière question. Le premier syllogisme élimine d'abord la petitesse, puis il élimine la grandeur, et il conclut en affirmant l'égalité. Il faut donc se demander pourquoi il amène la conclusion de l'égal par élimination, ensuite pourquoi il élimine la grandeur par l'élimination de la petitesse, et non pas l'inverse; car, par le même raisonnement, le plus grand ne saurait être en quoi que ce soit sans l'égalité; car la grandeur appartiendra ou au tout ou à la partie, et l'un et l'autre paraîtra également absurde. Troisièmement, comment la démonstration ne forme-t-elle pas cercle [1], puisque c'est par le fait qu'il n'y a pas égalité, que l'on démontre qu'il n'y a ni grand ni petit, et c'est par cette dernière proposition qu'on démontre à son tour l'existence de l'égalité? Ces deux propositions sont contradictoires l'une à l'autre. Car s'il n'y a pas égalité [2].....

Disons donc, en répondant à la première objection, que l'égalité est supérieure à l'inégalité. Il est donc rationnel qu'il amène par les négations de l'inégalité l'affirmation de l'égalité; car il a l'habitude de nier les pires en s'appuyant sur les meilleurs. A la deuxième objection, nous dirons que

1. Διάλληλος.
2. Lacune.

la division du syllogisme ne s'adapte pas bien au plus grand; car le plus grand n'appartient pas au tout [1], puisqu'il est plus grand que le tout, et encore moins à la partie. Le petit paraît appartenir à la partie et aussi au tout, mais à l'un et à l'autre avec l'égalité, mais le plus grand paraît excéder l'égalité. Peut-être vaudrait-il mieux dire que l'égalité paraît être enveloppée dans le grand, comme aussi le petit, de sorte que le plus grand étant éliminé, l'égalité l'était aussi. En s'appuyant sur ces idées [2] positives, le raisonnement est meilleur (puisqu'en partant des rapports pires pour aboutir à l'égalité suprême le raisonnement procède régulièrement) et en même temps, il démontre que l'égalité a plus d'affinité avec le plus grand qu'avec le plus petit, et que le plus petit est le pire de la triade dont il s'agit. Donc le petit n'est pas spécifié selon l'indivisible, et s'il en est ainsi, il est la substance divisée, et par cela même abaissée; le grand est par conséquent la substance unifiée, et part, comme en courant, de la substance divisée, pour arriver, par l'intermédiaire de l'unifiée, à un état où les deux sont réunis, état qui constitue l'égalité.

En réponse à la troisième objection, disons qu'il n'élimine pas l'égalité pour éliminer le grand et le petit; mais, se fondant sur leur nature, il démontre qu'ils n'existent pas, afin de démontrer l'existence de l'égalité, et comme en s'appuyant sur les choses mêmes, il voit l'égal dans l'ensemble des deux réunis de la substance, il voit qu'en eux ne peuvent être ni la petitesse, qui ne peut pas produire les propriétés de l'égalité, ni la grandeur; car la grandeur consiste dans un rapport d'opposition contraire au petit. Et afin qu'on ne croie pas que le petit est l'égalité, mais pas entière, et en quelque sorte une égalité partielle et que l'égalité n'existe pas du tout, et qu'il n'y a que petit et grand, il démontre que la petitesse n'appartient ni au tout qui contient les deux à la fois, ni à une partie de ce tout. Or, il a démontré précédemment que la petitesse et la grandeur existent, et maintenant il démontre

1. Ὑπάρχει n'est pas son prédicat essentiel.
2. Πράγματα.

par là quelle égalité est inhérente à l'un, ou que les autres ne sauraient être. Et qu'il voit l'égal selon le composé des deux de la substance, il le montre en disant : « Ainsi donc l'un en soi est par rapport à lui-même dans cet état : n'ayant en lui-même ni la grandeur ni la petitesse, il ne saurait se surpasser lui-même [1] ; mais étant sur le pied d'égalité, il sera égal à lui-même. » De sorte que si nous le divisons en excédant et en excédé, nous verrons se produire le plus grand et le plus petit : c'est ce que montre la suite. Ce syllogisme se produit donc comme spontanément : car de la négation du plus grand et du plus petit on a mis à nu l'égal. Le deuxième syllogisme procède du *dans soi-même,* et le troisième du : *dans un autre ;* car l'un est à la fois dans soi-même et enveloppé et enveloppant, c'est-à-dire plus grand et plus petit, et il est en même temps dans les autres et enveloppé, quoiqu'il embrasse les autres en lui-même.

Donc il faut rechercher d'abord pourquoi il a tiré ces conclusions du : dans soi-même et dans un autre ; deuxièmement, comment l'un en soi dans lui-même et dans un autre n'est pas plus grand et plus petit ; troisièmement, pourquoi il a tiré *le être* dans les autres du être dans un autre, et se demander d'où il a pris les autres dans l'un.

A la première question répondons que le paradigme le plus immédiatement proche de la substance qui exerce d'une manière éminente et supérieure la fonction de providence sur les choses inférieures, est le grand Kronos. Or, il est, d'un côté, le *dans soi-même,* selon sa propriété d'être séparé et élevé au-dessus des choses ; de l'autre côté, il est ce qui procède du dans un autre dans les choses secondes, et c'est lui le premier qui veut envelopper ses propres générations [2]. C'est pourquoi les *hiératiques* ont remarqué que les

1. Platon ajoute : ni ne serait surpassé. Stallbaum (*Parm.*, p. 429) n'est pas bien sûr de comprendre le passage : « Ex eo quod res atque idea in se spectatæ nullam ferant magnitudinis et parvitatis speciem, nunc concludit *utrasque* esse æquale. »

2. La phrase qui commence par : Καὶ ὅτι πρῶτος, et se termine par προβεβλημένοι δύναμιν, a été citée par Th. Gale (*Opusc. Mythol.*, p. 148) et par

démons Kroniens se plaisent à se nourrir de leurs enfants et projettent cette puissance vengeresse. C'est de là que tous possèdent la fonction d'envelopper et d'être enveloppés. A la deuxième, nous répondrons qu'en lui l'union de l'enveloppant et des choses enveloppées est occulte. C'est pourquoi il est dit : « *dans soi-même* » et non : « les choses de lui qui sont dans lui-même » ; car il est et lui-même à part et aussi l'enveloppé, de sorte qu'il est plutôt égal à lui-même, s'il est possible de s'exprimer ainsi. A la troisième objection nous dirons que l'égalité par rapport aux *autres* a fait aussi que *les autres* sont dans l'un. Car les choses égales s'enveloppent les unes les autres, par leur faculté de conversibilité, puisque même le *Timée* place non seulement l'âme dans le corps, mais a mis semblablement la raison dans l'âme et a lié l'âme à la révolution périodique de la raison [1]. Il semble avoir posé aussi un autre principe, à savoir, qu'il faut que chaque chose soit quelque part ; car c'est de là qu'il tire la conclusion que l'un et les autres sont l'un dans l'autre. Et ce caractère vient du même ordre que tous les autres ; car le premier principe était l'un, duquel il était dit d'abord qu'il fallait qu'il fût quelque part ou qu'il ne fût absolument rien : conclusion très régulière. Car il était le premier à être dans lui-même et dans un autre. Posons ensuite que le dans un autre est commun, afin d'obtenir la conclusion des deux arguments, qu'il est à la fois dans ce qui est avant lui, et à la fois dans ce qui est après lui ; mais qu'il est dans ce dernier comme intelligible dans sa raison propre, et dans celui-là comme raison dans son intelligible propre. Il est donc purement dans soi-même et dans un autre. Si donc il n'est pas dans lui-même ni dans un autre, cet un ne sera rien. Car là-haut chaque chose est seulement ce qu'elle est : si donc elle n'est même pas cela, elle n'est rien. Et ainsi si cet un n'est ni dans lui-même ni dans un autre, comme plus grand et plus petit, il n'est rien. Mais les *autres*, certes, ne peuvent

R. Schœll (*Procli comment. in Remp. Plat. parte ined.*, p. 89) qui l'ont tirée du ms. A, d'après Em. Heitz. Note de Ruelle.

1. *Tim.*, p. 30 *b*.

pas être dans eux-mêmes : ils sont donc nécessairement dans l'autre, c'est-à-dire dans l'un. Car, après le premier purement dans soi-même et dans un autre, est le dans soi-même et dans le pire, et ensuite le pire dans le meilleur, et ils se partagent, en le divisant, l'excédant un de celui-là [1]. En voilà assez, à ce sujet. Quant aux *autres*, il en traite lui-même d'une façon suffisante, non seulement à propos de l'égalité continue, mais encore de l'égalité discrète, sauf qu'il faut appliquer cela aux Dieux errants. En effet, ce que nous avons écrit est commun aux deux espèces d'égalités, seulement à la condition que nous entendrons ici le *quantum*, à la place du *quale*, comme il a été dit.

De sorte que nous pouvons passer maintenant au dernier diacosme *des Dieux* [2].

§ 378. Du dernier diacosme. — Au sujet du dernier diacosme, voici les questions qu'il faut se poser :

Premièrement : Que la discussion n'a pas pour objet, comme il le dit, la substance psychique.

Deuxièmement : Que la conclusion porte sur la substance divine et sur son caractère propre.

Troisièmement : Que ces conclusions conviennent surtout aux dieux sublunaires et qui président au devenir.

Quatrièmement [3] : Combien y a-t-il de conclusions et quelles sont-elles ? Pourquoi ce nombre, et aussi pourquoi disposées dans cet ordre ?

Cinquièmement : Pourquoi prend-il et l'être et le devenir?

Sixièmement : Pourquoi ici conclut-il affirmativement ?

Septièmement : Il faudra déterminer clairement comment l'un devient à la fois plus jeune et plus vieux que lui-même.

Huitièmement : Pourquoi maintenant place-t-il la comparaison (de l'un) *avec soi-même*, avant la comparaison (de l'un) avec les autres?

Neuvièmement : Il faudra faire la critique de ce qu'il dit du temps et rechercher s'il est indépendant, ἀπόλυτος ; s'il

1. Le premier purement dans soi-même et dans un autre.
2. Ces trois diacosmes contiennent donc tout le système théologique.
3. Cette question a été traduite par Ruelle, *Rev. archéol.*, t. III, p. 492.

est meilleur que l'univers, comme l'éternité est meilleure que l'animal en soi, et comment il est meilleur?

Dixièmement : Où est la source du temps : est-elle dans la divinité intermédiaire ou dans le démiurge?

Onzièmement : Comment, composé d'instants, c'est-à-dire d'indivisibles, le temps est-il divisible, et comment est-il à la fois continu et discret?

Douzièmement : Comment *est* le temps [1], puisque, d'un côté, tout ce qui *est* [2] n'est pas temps, par exemple l'instant, et tout ce qui est *temps* [3] n'est pas.

Treizièmement : Il faudra examiner comment il faut concevoir le plus jeune et le plus vieux et le du même âge, dans l'un, soit dans son rapport à lui-même, soit dans son rapport aux autres.

Quatorzièmement : le : *était — est — sera,* et en général les parties du temps, qui en sont inférées, s'ils ne servaient pas à exprimer les genres supérieurs, comme il le dit, que désigneraient-ils? et comment, après avoir rassemblé en une seule toutes les conclusions antérieures, vient-il à tirer ces mêmes conclusions, comme d'un autre principe, comme aboutissant logiquement à une autre nature?

Quinzième et dernière question : Comment a-t-il fait, de la conversion vers les premiers principes, les espèces de toutes les conclusions divines?

§ 379. Traitons donc immédiatement et séparément chacun de ces points, en commençant par le premier : Que la discussion du *Parménide* n'a pas pour objet l'âme, on peut le voir, si l'on réfléchit, d'abord, que l'espèce hypercosmique et l'espèce cosmique, en tant que céleste, sont caractérisées par le semblable et le dissemblable, par le être *touché* par l'égal, par le plus grand et le plus petit, en outre, par l'égal et le plus nombreux et le moins nombreux [4], propriétés dans

1. Comment concevoir l'essence et l'existence du temps?

2. Au présent : le présent exclut le temps. Arist., *Phys.*, 222. 16. « Le *maintenant*, νῦν, parce qu'il divise le passé et l'avenir, est toujours autre et autre, ἄλλη καὶ ἄλλη; en tant qu'il les unit, il est toujours le même. »

3. Tout ce qui est temporaire est un *devenir* et n'*est* pas.

4. Πλείονι καὶ ἐλάττονι.

lesquelles sont nécessairement contenues et l'âme hypercosmique et l'âme indépendante, ἀπόλυτος, et l'âme fixe et l'âme errante. En outre, c'est par ces marques [1] que diffèrent les uns des autres les quatre mondes ; car toutes les substances qui sont en eux sont semblables à leurs mondes propres.

Deuxièmement, que Parménide prouve évidemment que l'un de la deuxième hypothèse est connaissable par la sensation et l'opinion, et en outre par la science et la connaissance. Des caractères conclus, quel est celui qui serait connaissable par l'opinion ou la sensation, si le corporel divin n'était pas enveloppé en elle? Il n'a donc pas poussé jusqu'aux âmes. Si donc il a été jusqu'aux corps divins, nous n'aurons pas le droit d'entendre les dernières conclusions des âmes. Enfin, et troisièmement, nulle part on ne voit Parménide revenir en arrière, comme remontant le courant; mais il va toujours en avant, en suivant le lit le plus profond. Comment donc, descendu jusqu'aux derniers effets, revient-il, partant d'un autre principe, s'emparer des premiers hypercosmiques et poursuit-il sa discussion dans ce sens? Bornons-nous sur ce point à ce que nous avons dit.

§ 380. Que ces conclusions concernent le diacosme divin, nous l'avons fait voir clairement précédemment ; ajoutons encore maintenant que ces symboles temporaires sont en quelque sorte des genres et des espèces ; de sorte que c'est par ces substances qu'il fallait caractériser ce diacosme divin particulier. Deuxièmement, tout caractère particulier a son principe dans un dieu; de sorte que le caractère plus vieux, plus jeune, du même âge, aura son principe et son commencement dans les dieux. Troisièmement, il faut observer que le temps lui-même, qui est un dieu par soi, reçoit, même des théurges, les attributs de plus jeune et plus vieux, parce qu'il est cause du devenir des choses qui deviennent [2], de sorte que ces caractères sont en harmonie avec les premiers principes divins mêmes. Enfin, quatrièmement, s'il y a deve-

1. Συμβόλοις.

2. La phrase qui commence par ὁ χρόνος et finit par γιγνομένοις a été citée par Thomson (in *Plat. Parm.* 152 *a*), note de Ruelle.

nir et destruction dans le tout, et encore plus dans les espèces elles-mêmes, par leur propre nature, comme l'a dit plus haut [1] Parménide, il est certain absolument que ce sont des dieux qui sont causes de cette espèce de nature et qu'ils y président, et qu'il fallait les spécifier par ces caractères.

§ 381. Sur le troisième point, il faut dire d'abord que s'il y a deux égalités célestes, il est évident que les conclusions qui portent sur les choses temporaires sont consacrées aux dieux hypercélestes. En deuxième lieu, que si ces caractères sont tirés de la génération et de la destruction et du changement qui s'opère selon les âges, il est clair qu'il convient de les voir dans les choses sublunaires, parce que la propriété qui est en elles est anticipée dans les dieux qui opèrent la génération et, par conséquent, dans les dieux sublunaires. Troisièmement, s'il démontre les substances, et s'il tire ses démonstrations des substances, il est clair qu'il ne saurait comprendre le temps dans les actes [2], mais qu'il l'entend selon la substance même, parce que le plus jeune et plus vieux sont des moments passifs des substances elles-mêmes, et que manifestement l'on voit la substance se modifier selon les âges dans les choses sublunaires. Car il y a dans le ciel, un temps substantiel et pour ainsi dire immuable et toujours le même [3]; mais celui qui change selon les âges, il est manifestement ici-bas, et il est affirmé des choses où dominent ces symboles. Quatrièmement, il faut se rendre compte que le temps que tout le monde connaît, est composé de nuits et de jours : c'est celui-là qui est au-dessus de la lune. C'est pourquoi le *Timée* a fait de la terre le gardien de la nuit et du jour. Cinquièmement, les théologiens nous représentent en général jeunes ou vieux les dieux qui apparaissent dans ce monde, mais qui ne dérivent pas

1. Parm., 134 *d*.

2. Ἐν ἐνεργείαις.

3. C'est le temps qu'il appelle ailleurs (Simplic. Corollar. 184) τὸν ὅλον χρόνον, — id. 181, v. 50 « τοῦ ἅμα ὅλου ὑφεστῶτος χρόνου et auquel il attribue une existence réelle, une hypostase et une substance. Simplicius se refuse à admettre qu'il puisse y avoir une chose dont toute la vie temporaire soit dans le même temps. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs*, t. V, p. 339.

des séries supérieures. C'est d'eux que sont pleines les théologies orphiques et les théologies nationales qui les décrivent séparément. Dans la sixième génération des dieux, véritablement dieux[1], Parménide qui est allé jusque-là, nous expose une nombreuse diversité de diacosmes. Or, de tous les diacosmes, le monde sublunaire est le dernier, comme les dieux eux-mêmes l'attestent, ainsi que les raisonnements empruntés à la philosophie, et même, si on peut dire, à la sensation.

§ 382[2]. Quatrième point : Les conclusions se présentent sous des formes très nombreuses et très diverses, formulées par le *devenir,* le *aller,* τῷ ἰέναι, l'*affirmation* et la *négation,* parfois aussi par le plus jeune et le plus vieux et par rapport à soi-même et par rapport aux autres; et si nous nous servons de l'égal en âge, nous arrivons en tout à douze conclusions, et à seize, si, au lieu de ce dernier, nous nous servons de ni plus jeune ni plus vieux, comme lui-même en fait plus clairement le compte. Pourquoi donc un si grand nombre? c'est peut-être parce qu'il représente la multitude, la diversité de composition, la dispersion de la génération dans laquelle on voit le devenir et où l'être a son image. Il faut compter, en outre, l'affirmation de l'espèce et la privation de la destruction, et de plus les trois changements des âges[3] : de tous

1. Locus vexatus : Otto Kern (dans son ouvrage, *de Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis*, 1888, p. 47), en citant ce passage, propose de lire : ἕκτῃ δ' ἐν γενέᾳ τῷ ὄντι θεόν, au lieu de θεῶν, à l'imitation d'Em. Heitz. M. Ruelle maintient le mot θεῶν — et croit que le sens « de la sixième génération des Dieux » est celui que lui donne Platon dans le *Philèbe* (66 *c.*), c'est-à-dire la sixième et dernière : Ἕκτῃ δ' ἐν γενέᾳ, φησὶν Ὀρφεὺς καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς : vers tiré de Plutarque, t. II, p. 391. Conf. Orphic. fragm. éd. Hermann, p. 473. Conf. Lobeck, *de Ætatibus mundi.* Ficin, dans son commentaire sur le passage du *Philèbe,* dit : « In generatione sexta Orpheus hymnus (?um) finiri jubet, quasi sit ineffabile; ubi senarium celebrari ab Orpheo tanquam finem, sicut a Mose, videmus. » Ruelle renvoie au § 199, où Damascius se sert de la même formule qui devait être passée en proverbe pour dire : *finissons ici;* arrêtons-nous ici : « Ἕκτῃ δ'οὖν ἐν γενέᾳ τὸν λόγον καταπαύοντες, et *id.* §§ 253. Ἕκτῃ δὲ ἐν γενεᾷ, κατὰ τὸ ἔπος, ἡ τελειότης. »

2. *Le philosophe Damascius*, p. 115, Conf. Ruelle, IXe Extrait.

3. C'est ainsi qu'on arrive au total de 16. Car si du chiffre douze, on supprime l'égal en âge, τὸ ἰσηλικόν, on a le total de 11; en y ajoutant l'affirmation

ces caractères est composée la diversité et la multiplicité des choses qui sont dans ce diacosme, et la multiplicité des conclusions qui le concernent. Peut-être aussi Platon veut-il montrer que l'*hexade* céleste est, dans le monde sublunaire, doublée, comme les Chaldéens nous enseignent que les genres hypocélestes sont doubles des célestes. Si nous divisons l'égal en âge en deux négations, le nombre *seize* sera le symbole de la procession poussée jusqu'à la dernière division et issue de la tétractys démiurgique; car le tétragone issu de la tétractys en est l'évolution complète. Maintenant pourquoi a-t-il placé le rapport à soi-même avant le rapport aux autres, quoique ayant au commencement tiré la cause du démiurge? C'est que les choses obtenues par la conclusion étaient d'espèce mortelle, et pour ainsi dire indignes de l'un. Donc pour que nous ne nous imaginions pas que ces caractères soient tirés des *autres* et ajoutés à l'un, mais afin que nous les voyions, eux aussi, selon leurs caractères propres projetés de l'un, c'est la raison pour laquelle il démontre que ces caractères naissent en l'un, sans les autres en lui, et qu'ils ne viennent ni de la matière ni de la génération. Mais pourquoi, dans les rapports à soi-même, a-t-il mis en avant les conclusions du devenir, et dans les rapports *aux autres,* celles de l'être? C'est sans doute, puisque cet un est ouvrier de la génération, qu'il a voulu commencer par le devenir et ramener à lui les conclusions, et peut-être aussi pour montrer ainsi clairement la propriété caractéristique particulière de cet un. Car quoiqu'il soit, spécialement et par-dessus tout, devenu en rapport à lui-même et aux autres, il n'en paraît pas moins être substance. Et par là sa démonstration n'en est que plus méthodique. Mais encore pourquoi, dans les conclusions du rapport à soi-même, met-il les quatre affirmatives avant les quatre négatives, et dans la conclusion du rapport aux autres, pourquoi ajoute-t-il aux deux affirmatives de l'être les deux négatives, et aux deux affirmatives du deve-

de l'espèce et la privation de la destruction, on arrive à 13, et par les 3 changements des âges à 16.

nir les deux négatives? C'est qu'en lui, d'une part, la propriété particulière, qui est cause de la génération destructrice, l'être du non être, est complètement distinguée, et que, d'autre part, la substance est tissue, sans aucune distinction, avec la génération (car la substance est ouvrière de la génération) et la non-substance avec la destruction. Car la cause de la destruction dans l'un est le *non être* de la propriété spéciale de l'un, et dans *les autres,* autre chose est l'être et autre chose le devenir. Le devenir a pour conséquence immédiate sa destruction propre, et l'être y coexiste avec le *non être,* l'antécédent avec le conséquent [1]. Pourquoi donc a-t-commencé par les négations la dernière tétrade? C'est qu'il aurait fallu, en commençant par l'affirmation, finir par l'affirmation, et, en effet, le cercle de la génération part de la génération et se ferme à la génération. Mais *dans les autres,* la génération procédant [2] de le en puissance s'avance progressivement à l'espèce en partant de sa propre privation; donc avant la génération est cette sorte de négation; tandis que l'être, comme étant lui-même fin de la génération, dans laquelle fin il n'y a plus de mouvement progressif, ne saurait avoir avant lui le *non être,* mais le devenir. Car la fin et le terme qui lui est opposé sont toujours en deçà du devenir et du périr. Enfin, pourquoi partout le plus âgé est-il plus honorable? C'est que c'est l'antérieur dans le temps qui est le plus âgé : il fallait donc qu'aussi, dans la démonstration, sa place fût en avant et la première.

§ 383. Pourquoi donc a-t-il lié le devenir à l'être; car c'est là la cinquième question? C'est que cet un a par sa propre nature projeté la génération et de lui-même et en lui-même, et qu'il est le dernier terme et une sorte de génération dans le monde des hénades.

§ 384. Pourquoi aussi a-t-il ajouté et mêlé à cet un la négation? Sixième question. Qu'il ne prouve pas l'égalité d'âge

1. La condition avec le conditionné. Dans un syllogisme hypothétique, le premier membre s'appelle τὸ πρῶτον ou ἡγούμενον; le second, λῆγον ou δεύτερον ou ἑπόμενον : si Platon, vit il respire.

2. Je lis : προιοῦσα, au lieu de ποιοῦσα.

par des négations, cela se voit clairement de ce que inversement il conclut de l'égalité d'âge, les négations. Ou bien, de même que l'un est substance, mais substance productrice du devenir, de même il a projeté la privation ; car, sans la privation, il n'y a pas de génération ; mais c'est par l'égalité d'âge que la négation est conclue, et il est tout à fait logique que la négation commence avec et en même temps que la perfection de l'âge. Et peut-être la démonstration est-elle superflue. Car si la privation coexiste nécessairement avec le degré de l'âge dans sa pleine force, à plus forte raison elle coexiste avec les autres degrés des âges. Sans doute la formule négative a été amenée pour faire voir le caractère destructif de la négation et la démonstration porte plus sur ce qui, des choses engendrées, a la plus grande force et est le plus à son point le plus haut de développement. C'est pourquoi l'égalité d'âge a de l'analogie avec l'égalité, comme le plus âgé avec le plus grand, et le plus jeune avec le plus petit. Et la conclusion est amenée de deux façons : l'égalité d'âge par la plus grande force, et le ni plus jeune ni plus vieux, parce que celui-ci est fin, tandis que de ceux-là l'un conduit à la fin, l'autre est tiré de la fin.

§ 385. Le septième point a été déjà traité plus haut : disons maintenant qu'il devient et qu'il est surtout un relatif. Donc, en même temps que l'ajouté, il a fait le plus vieux avec l'addition et le plus jeune sans l'addition. Or le sans l'addition est inhérent à le avec l'addition ; donc lui-même tout entier est plus vieux que lui-même, mais non plus vieux que le tout. En outre, maintenant toutes choses ont leur fin dans l'un, de sorte qu'il est dans le même instant et plus jeune et plus vieux ; mais l'un des caractères s'absente, l'autre arrive. Enfin, et troisièmement, la continuité du temps lie et enchaîne ce qui est incessamment plus jeune à ce qui est incessamment plus vieux, et la continuité est maintenue par le fait qu'il devient ensemble et plus jeune et plus vieux.

§ 386. Le huitième point a été déjà plus haut traité, à propos des conclusions ; disons maintenant seulement ceci : que cet un risque de paraître être les autres ; c'est pourquoi

il l'a constitué plus haut et en soi-même et en rapport à lui-même, et en même temps il a uni la fin au principe ; car, plus haut, l'un démiurgique a été composé avec lui-même.

§ 387. Neuvième question : Lui-même, dans le développement de son argumentation, a justement établi que le temps n'est pas uniquement indépendant, ἀπόλυτος ; car comment serait-il plus puissant que le tout, puisqu'il est, d'après le *Timée* [1], né en même temps que lui ? Or, s'il est né en même temps que le monde, le temps du monde sera encosmique ; car la mesure est dans le mesuré. Il achève ainsi de constituer la ressemblance de l'œuvre démiurgique à son paradigme. Car la nature de l'animal s'est trouvée être éternelle et le temps éternel n'est pas l'éternité avant l'animal, mais il est dans l'éternité, et né en même temps que l'animal ; mais cependant il est la mesure de l'animal, et par là plus puissant que l'animal. Ainsi le temps est plus puissant que le monde, quoique placé au même rang par suite de sa propriété particulière de mesurer.

§ 388. Que dirons-nous à la dixième question. Ce qu'il y a de plus vrai à dire, c'est qu'il n'appartient pas à la pensée humaine de définir de telles choses. Car personne n'aurait pu concevoir que la source de l'âme est dans Hécate, s'il ne l'avait entendu de la voix des dieux eux-mêmes. Mais si l'on a l'audace d'exprimer une opinion humaine, je ne crois pas que le temps source soit dans la grande déesse, mais je crois qu'il est plutôt dans le démiurge. Et je soupçonne que le temps n'appartient pas à la catégorie des espèces dont le caractère propre est zoogonique, mais à celle qui a la propriété démiurgique et la fonction de mesurer. Or, s'il mesure aussi le mouvement de l'âme, cela n'a rien de contraire à ce que je dis. Car le *jugement source* [2], ἡ πηγαία κρίσις, qui est dans le démiurge, juge l'âme, et la *sensation source,* qui est également en lui, est liée à la nature, qui s'élève et repose sur le dos de la déesse. En outre, le démiurge, qui crée l'âme,

1. *Tim.*, 38.

2. C'est-à-dire primitif, non dérivé, originaire, — non dérivé, mais d'où le reste dérive.

a besoin de la coupe zoogonique; il conçoit, il pense par lui-même le temps, comme dit le *Timée* [1], par ce qu'il possède en lui-même le *temps source*. Troisièmement : Le paradigme du temps n'est pas la première éternité, mais celle qui est avec l'αὐτοζῶον, comme nous l'avons dit plusieurs fois. Le temps donc se manifestera dans le troisième des intellectuels, mais non dans la vie intellectuelle, qui est analogue à l'éternité première; car le démiurge est pour ainsi dire l'αὐτοζῶον dans les intellectuels. Ajoutons encore que, si le temps est pourvu d'une ceinture, ζωναῖος, tel que celui qui apparaît parfois aux théurges, cependant les signes caractéristiques de lui révèlent plutôt son affinité, sa parenté démiurgique, tels que : le plus jeune et le plus vieux, la cause du devenir des phénomènes, la haine des femmes, de sorte qu'il relève d'une véritable idiosyncrasie, ἰδιοτροπία, qui n'est ni zoogonique, ni convenant aux femmes; mais de ce que nous venons de dire, qu'il en soit seulement ce qui plaira à Dieu.

§ 389. Sur le onzième point, on pourrait faire cette objection : si le temps est une étendue [2], comment ce qui est sans étendue le constituera-t-il? Car les instants mille fois multipliés ne font, par leur concours, qu'un instant sans étendue, mais ne peuvent faire ni la moitié d'une heure ni une partie quelconque de l'heure. C'est pourquoi tout se divisera à l'infini en instants, sans que cette division s'arrête jamais. Car même si le temps est incorporel, il n'est pas pour cela sans étendue, puisque même la grandeur mathématique, quoique incorporelle, ne saurait jamais être composée de points. Il faut ainsi se garder de croire que le temps soit une chose composée d'indivisibles. Quoi donc? Il n'est donc pas continu et déterminé, comme il le démontre : Si vraiment, dirai-je, mais il n'est pas composé de parties indivisibles, mais bien de parties déterminées et étendues. Car il est composé, comme dit Straton [3], de parties qui ne demeurent pas.

1. *Tim.*, 40 *d.*
2. Διάστημα.
3. Conf. Simplicius, *Corollar. de tempore in de Cælo*, liv. I, § 86, et les *Discussiones Peripateticæ* de Fr. Patrizzi, p. 155.

Par cela donc, il est composé de parties discrètes. Or, chaque partie est un continu et, pour ainsi dire, une mesure composée de plusieurs mesures. Car nous avons montré, dans nos commentaires sur le *Timée,* que le temps ne se déroule pas progressivement selon les instants [1]; car les instants étant toujours infinis, il n'y aurait pas pour lui de progression possible. Mais de même que le mouvement progresse par intervalles, et non par points, mais pour ainsi dire par sauts, comme le dit même Aristote [2], de même il est nécessaire que le temps se déroule selon des mesures entières, qui deviennent capables de mesurer les sauts du mouvement. Ainsi donc le temps est composé de mesures; mais la mesure est embrassée et déterminée par les limites. C'est pour cela que Parménide a amené le temps après le continu ayant une certaine quantité et après la multiplicité discrète, parce que lui-même, comme composé de mesures et de parties, est et continu et déterminé. Mais alors, dira-t-on, le mouvement aussi sera continu et déterminé, puisque ses parties à lui, non plus, ne demeurent pas. Cette observation est vraie; car le mouvement est comme ramassé par le corps dans lequel est le mouvement et dont il est le mouvement, et en se développant, il se détermine et se divise par ses propres sauts. Le vrai continu est la grandeur dont la continuité existant tout entière en même temps repousse la distinction [3]. Que le temps est composé de mesures discrètes et non d'instants indivisibles, c'est ce que prouve l'exemple qu'il donne, l'exemple de l'âme. Posons donc la pensée de l'âme comme continue et divisons-la par les transitions de la pensée contemplant la justice, contemplant la tempérance, contemplant la science [4]. Est-ce donc que dans chacune de ces espèces, l'âme passe un seul instant, ou se tient-elle en repos dans chacune tout le temps? Dans ce dernier cas, les pensées seront sem-

1. Προκόπτει.
2. Arist. *Physic.*, VI, I : πᾶν συνεχὲς διαιρετόν εἰς ἀεὶ διαιρετά. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs,* t. V, p. 337, n. 2.
3. Διορισμόν.
4. *Phædr.*, 247 *d.*

blables à des sauts, et alors les intervalles des changements paraîtront dans le temps et non dans l'instant, car avoir pensé est dans l'instant; penser est dans le temps. La distinction se compose donc des parties selon le penser et le contempler, et l'âme n'aurait demeuré dans aucun intelligible pendant aucun temps. Mais il est absurde que l'âme ne fasse que se mouvoir, et qu'il n'y ait aucun moment de repos dans ses pensées. Comment donc Parménide voit-il le ni plus jeune ni plus vieux au milieu de ce qui devient selon l'instant; car après qu'il est arrivé dans l'instant, il a cessé de devenir? C'est que chaque intervalle du temps s'appelle instant, comme temps en repos présent, et non comme limite du temps [1]; car il y a quelque intervalle du temps qui a été présent tout entier à la fois, et non pas pendant deux instants, et que c'est cet intervalle que Parménide a appelé instant, il le montre en l'appelant temps. Car il dit : « Et (il est plus vieux) n'est-ce pas selon le temps présent en tant que devenant, c'est-à-dire celui qui est entre le il a été et il sera [2] », et que ce maintenant a de la largeur et est une sorte de tout et a des parties, il le montre de la façon la plus claire en ajoutant: « Car ce qui progresse ainsi est de telle sorte qu'il touche les deux réunis, et en abandonnant le maintenant et en saisissant le ensuite [3]. Il est donc possible de toucher l'instant et en même temps de l'abandonner : on le touchera par une partie, on l'abandonnera par une autre. L'instant est donc divisible : donc il est temps et non limite du temps. En outre, le devenant se meut dans le devenir, mais il s'arrête et est en repos dans l'être, et, comme le mouvement, le repos est dans le temps, dans les choses d'ici-bas. L'être est donc en repos dans le temps, de même que le devenant se meut. Donc l'instant est un intervalle temporel, et c'est de ces intervalles qu'est composé le temps. Par la succession et pour ainsi dire par le mouvement de ces intervalles, le temps devient

1. Arist. (*Phys.*, IV, 10. Themist. Paraph., f. 44 *a*. t. I, p. 309. Spengel) : οὐδὲ γὰρ τὸ νῦν μέρος τοῦ χρόνου, ἀλλὰ πέρας ἐστιν.

2. Je ponctue comme Stallbaum.

3. Sur l'instant, τὸ νῦν, conf. Arist., *Phys.*, IX, 1, 1.

incessamment autre; par la persistance, μονή, ramassée sur elle-même, n'importe comment, de chacun de ces intervalles, le : *étant toujours* est, dans le temps, comme le devenant est dans un autre.

§ 390. Maintenant sur le douzième point nous disons que c'est ainsi seulement qu'il est possible de résoudre la difficulté soulevée par Aristote [1], disant que cette espèce de mesure du temps est un temps arrêté, c'est-à-dire que comme présente, παρόν, il est arrêté, et qu'en tant que détruite, il est passé, et en tant que survenant incessamment et sans discontinuité, il est le futur. Il y a donc deux temps autour du temps arrêté. Car le temps arrêté devient incessamment autre et autre. Dans la génération indestructible, tous les temps sont comme repliés dans le temps présent, et c'est selon le temps toujours présent que nous pouvons voir comment le temps mesure le mouvement, et en général le devenir. C'est pourquoi comme tout il ne *devient* pas dans l'instant, mais *il est alors,* comme tout, en même temps, ce qu'il est *alors,* c'est-à-dire il est *alors* un [2]. De même que cet instant toujours autre et autre, c'est le temps devenant, de même cet être toujours autre et autre est le devenir; de même que le devenir est une substance toujours autre et autre, de même le temps est un instant toujours autre et autre.

§ 391. Venons à la treizième question : Il faut déterminer d'abord que le plus jeune et le plus vieux doit être considéré selon l'antérieur et le postérieur du temps, et l'égal en âge selon le temps en arrêt. Car l'égalité a de l'analogie avec un certain repos. — Deuxièmement, que l'on peut considérer le plus jeune selon l'antérieur, le plus vieux selon le postérieur, et aussi inversement. Car lorsqu'une chose est comparée avec une autre, l'antérieure est plus vieille, la seconde plus jeune, et lorsqu'elle est comparée à elle-même, c'est l'inverse, l'antérieure est la plus jeune, la postérieure est la plus vieille. — Troisièmement, il est bon de remarquer, en outre, que de

1. Arist., *Phys.*, IV, 14, p. 224 *a*. Simplic., *in Phys.* S. 183 *a*, p. 772 éd. Diels.
2. Ἀλλ' ἔστιν τότε, ἅτε ὅλον ὁμοῦ, ὃ τότε ἐστιν, ἓν τότε. Le texte sépare τό τε, je lis en un seul mot τότε.

tous les temps celui qui a la plus haute dignité est le temps présent, dans lequel est l'être de chaque chose ; le deuxième, le temps à venir, comme étant encore en marche vers l'être, et existant en puissance ; le dernier est le passé, parce qu'il a dépassé le temps présent et existe selon la privation. Nécessairement donc, l'égal en âge de tous les âges est le meilleur de ceux qui l'entourent ; le plus jeune est meilleur que le plus vieux, comme ce qui est au degré le plus élevé de son essence est meilleur que ce qui en descend : voilà comment il en est dans le devenir. Mais en envisageant la chose sous une autre notion, il est possible de donner le premier rang de dignité au plus vieux. — Quatrièmement, il faut dire que cet un, par l'état du plus jeune, rajeunit et met à la lumière les autres et lui-même, et par le plus vieux les fait comme disparaître et tomber dans la défaillance, et par l'égalité d'âge ou la coévité contient dans l'être chaque chose qui est dans l'instant, et certainement Parménide lui-même voit dans l'instant l'égal en âge, qui n'est ni plus jeune ni plus vieux. En outre, puisque le devenir et progresse et s'arrête, comment dans le mouvement de progression domine-t-il son propre repos par l'égalité en âge, et donne-t-il l'impulsion au mouvement par le plus jeune et le plus vieux ? — Cinquièmement, l'un est plus jeune que lui-même selon la substance unifiée, car l'unifié est antérieur à la processsion, et il est plus vieux que lui-même, selon la substance procédante et divisée, et enfin il est du même âge que lui-même, selon la substance qui est ensemble l'un et l'autre. Par rapport aux autres, il est plus jeune qu'eux, parce que c'est lui qui leur donne leur perfection sous forme d'unité, et il est plus vieux qu'eux, parce qu'il les touche partiellement, et enfin il est du même âge, en tant qu'exerçant sa providence sur eux, selon les deux fonctions ensemble. Car, par soi-même tout entier, il domine son lot tout entier ; par son caractère unifié il en domine la concentration, et par son caractère divisible il conspire avec l'extrême division de ce lot. Et de même qu'il est du même âge que les autres, parce qu'il leur communique la propriété (qu'il possède) — d'être du

même âge, de même il est plus jeune qu'eux, parce qu'il leur communique la propriété d'être plus jeune, à eux qui sont extrêmement divisibles et plus vieux, et de même aussi il est plus vieux qu'eux, parce qu'il les divise et les enrichit de la pluralité des espèces. C'est pourquoi le divisé de l'un remplit de division l'unifié des autres espèces, et l'unifié de l'un unifie le divisé des espèces. — Enfin, sixièmement, d'après Parménide, l'un est antérieur aux autres ; car en lui d'abord s'est manifestée la propriété de la génération et celle du temps, et plus tard dans les autres, de sorte que ceux-ci sont plus jeunes et celui-là plus âgé. Or il faut que les autres existent avant, afin de recevoir la propriété de cet un, s'ajoutant à celles qu'ils possèdent antérieurement : par là donc ils sont plus vieux et celui-là plus jeune. Mais en même temps il précède les autres et leur communique la même propriété. Donc l'un n'est ni plus jeune ni plus vieux que les autres. Et semblablement par rapport à lui-même, comme étant à la fois et l'engendrant et l'engendré, il se montre plus vieux que lui-même ; comme l'engendré il se montre plus jeune, et comme ensemble et à la fois les deux réunis, il se montre ni plus jeune ni plus vieux, et par suite il est plus estimable.

§ 392. A la quatorzième question nous avons à dire que des genres divins qui ont rapport au devenir, les uns projettent la génération universelle et dans tout le temps ; les autres divisent les parties du temps et celles de la génération. Car de ces Dieux, les uns engendrent du non être les espèces ; ce sont ceux qui les spécifient selon l'avenir ; ceux-là les tirent de l'être et les poussent au non être, selon le temps passé ; les autres maintiennent et retiennent la nature des êtres selon le présent. De plus, les uns sont démiurges des espèces toujours existantes, les autres opèrent les changements alternatifs des espèces qui incessamment deviennent et incessamment périssent ; les uns existent selon le *était* et le *sera ;* les autres selon le *être*.

§ 393. Venons enfin à la quinzième : La diversité des conclusions a poussé jusqu'à la dernière division ; puis elle ajoute le caractère tiré de la connaissance, s'élevant progres-

sivement du sensible au connaissable scientifiquement et à l'intelligible, afin de pouvoir par là remonter au vrai principe. Et en même temps transmettant entièrement, par les genres de l'être, la substance et la propriété capable de connaître de la raison, il nous a prouvé par les extrêmes la vie qui est au milieu. En effet, celles des conclusions qui ont rapport aux *autres,* sont évidemment que l'un est connaissable, saisissable par l'opinion, perceptible par la sensation. Enfin, quatrièmement, puisque le premier un est inconnaissable, il faut prouver que le second est connaissable, afin que toutes ces conclusions ne paraissent pas être formulées d'un objet inconnaissable.

§ 394. Voyons maintenant et, examinant les syllogismes, ajoutons à ces commentaires les compléments dont ils peuvent avoir besoin. D'abord, que l'un participe du temps, il le démontre, puisqu'il ajoute à l'un devenant en tant que devenant, le temps, la vraie mesure et qui est la mesure la plus générale de toutes les choses qui deviennent, n'importe comment; et cela il le démontre par l'être, car en même temps qu'il remonte de la fin au principe, de l'un devenu à l'être; il démontre en même temps qu'aucun devenir n'a une puissance indépendante propre, αὐτοκρατής, s'il ne possède pas quelque être [1] qui *maîtrise* son penchant à la dispersion, de même que le continu du temps, l'instant, qui est une trace éternelle. — Enfin, troisièmement, il démontre que le dernier est engendré du premier, l'engendré, de l'être, comme la matière, de l'un. Et il démontre par l'être que l'être appartient au temps présent, non pas que le temps coexiste avec tout être, mais parce que cet être a projeté en lui-même le temps, puisqu'il a produit la génération ; car il est substance par l'hypostase, — puisqu'il est divin, — et génération par son caractère propre. Et comme il a rattaché la génération à la providence propre, il conclut de là qu'il devient plus jeune et plus vieux, ce qui est la condition passive de la

1. Les causes secondes sont des causes réelles indépendantes, ayant un être qui a une force maîtresse propre. Elles ne sont pas réduites à un pur mécanisme, à un pur occasionalisme. Peut-être faudrait-il ici lire : τι ἕν, au lieu de τι ὄν.

substance engendrée, condition qui ne se réalise que selon le temps. Car les âges, changements des substances qui leur surviennent par surcroît du temps, signifient que le devenir ne demeure pas dans le même état, mais qu'il passe de l'imparfait au parfait et que les substances, inversement et tour à tour, retournent du parfait à l'imparfait. Il conclut d'abord le plus âgé, parce que le plus âgé coexiste avec ce qui marche et qui progresse; or, nous ne concevons pas le temps sans cette marche en avant. C'est pour cela que le *Timée* en a fait une image éternelle marchant selon le nombre. En outre, puisque les choses dans lesquelles une espèce quelconque a le plus de force, manifestent le plus cette espèce, le plus vieux est plus rempli du temps que le plus jeune.

Et il démontre facilement d'avance le devenir par le fait que celui-ci est poussé par le mouvement évident du temps, et que celui-là, je veux dire l'être, est prouvé par le repos qu'il n'est pas facile de concevoir sans le mouvement. Est-ce donc l'instant qui introduit le repos dans le devenir? Non : le présent est en repos dans le temps tout entier et dans le temps infini; il ne s'écoule pas par le fait de l'instant seulement, mais même dans le temps qui s'écoule. Et comment ce qui ne s'écoule pas peut-il coexister avec ce qui s'écoule? C'est que même le repos dans la matière est devenir et a l'être dans le devenir; mais il n'est pas immédiatement tout entier ce qu'il est. Le temps qui marche mesure le devenir qui marche. Il ne faut donc pas comprendre l'arrêt qui se produit dans l'instant et qui consiste dans une co-présence, une juxtaposition [1], comme un repos contraire au mouvement; c'est ce qui est entre la marche du temps et celle de la génération, ce qui est, et maintenant cesse d'être, l'indivisible de la génération divisible, l'instant du temps, l'être de la génération qui se produit dans l'instant, comme le com-

1. Παράστασις est l'état d'une chose, qui est, par essence, à côté d'une autre et lui sert d'appui et de soutien. Παραστάτης est le camarade de rang dans le chœur et dans l'organisation militaire.

mentateur lui-même[1] l'entend, ou, comme nous le disions tout à l'heure, puisque le temps s'écoule sans cesse et s'avance par sauts, chaque saut est tout entier en même temps et indivisible, selon l'hypostase de la progression par intervalles. Chacun de ces sauts a une mesure différente; une mesure plus petite pour l'astre qui se meut plus lentement, une mesure plus grande pour l'astre qui se meut plus vite; ce qui fait qu'il parcourt plus vite le même cycle. Car il est nécessaire que les mouvements étant différents, les temps aussi soient différents; et il en est de même des repos. Car la génération du repos a lieu aussi par sauts, autrement il n'y aurait pas de mouvement progressif possible, si la marche s'opérait sans qu'il y eût d'intervalles. Car ce n'est pas le mouvement seul qui est devenir, c'est aussi le repos, de même que dans la substance il y a à la fois mouvement et repos. Car la substance n'est pas mouvement par une propriété essentielle, mais par la division du temps, de même qu'elle n'est pas repos par essence propre, mais par l'acte de l'éternité, qui la rassemble et la contient, συνέχει. Ces sauts donc étant des mesures temporelles, distinguées et séparées par des sections démiurgiques, et étant par là même indivisibles, il faut dire que chacun d'eux, pris dans son tout et en même temps, démontre l'arrêt du temps en marche et est appelé instant, non comme limite du temps, mais comme temps démiurgiquement indivisible, quoique divisible pour et par notre pensée, et cela à l'infini, puisque tout corps est divisible à l'infini. Mais les sections *démiurgiques* des corps sont indivisibles; donc aussi les sauts de la génération qui sont tels, sont non engendrés[2]; car s'ils étaient engendrés, ils seraient divisibles à l'infini, et alors la génération ne pourrait jamais arriver à une fin. C'est pourquoi le saut de la génération est inengendré, parce que l'on rapproche et réunit les moments du mouvement progressif. C'est pourquoi il est dit *être*, par comparaison avec la *génération* composée

1. Proclus, sans doute, dans la partie perdue de son Commentaire.

2. Je lis : ἀγεννητά, au lieu de γεννητά; le sens exige ce changement de leçon que confirme la phrase suivante : διὸ τὸ ἅλμα τῆς γενέσεως ἀγεννητόν.

des sauts, de même que le saut du temps est nommé instant, par comparaison avec le temps qui est composé de ces sauts. Ainsi donc, dans ce saut le maintenant ne *devient* plus, mais il *est* et plus jeune et plus vieux. Comment donc l'objet en marche abandonne-t-il celui-ci des sauts et s'empare-t-il de celui-là, s'il ne coupe pas chaque saut en d'autres sauts? C'est qu'il est possible d'appliquer à ces sauts, ce que lui-même entend des instants indivisibles. En un mot [1] ces sauts sont limités par deux instants en acte, et la limite du premier saut est le commencement du second.

§ 395. Donc ce qui passe du premier au second tient encore au premier par le commencement du second qui est la limite du premier. Et c'est ainsi qu'est aussi la continuité dn temps, car le temps est composé de ces sortes de mesures et n'est rien autre chose qu'une telle mesure, devenant incessamment autre et autre. Ainsi la génération n'est aussi rien autre chose qu'une succession d'êtres différents procédant de l'être. En outre, en réunissant ensemble et à la fois le plus jeune et le plus vieux comme un tout, et ce tout dans le temps un de l'un, il montre que l'un est du même âge que lui-même; par où il devient évident que être du même âge est meilleur, comme embrassant à la fois les deux autres âges et indivisible par nature. Après l'égal en âge, il démontre que l'un comme n'étant ni plus jeune ni plus vieux est absolument le degré le plus élevé de cette égalité, puisqu'il montre que ce degré existe avant les deux et produit les deux, et peut-être aussi parce que la privation coexiste avec la génération et avec la génération même arrivée à son plus haut degré. Sans doute puisque l'égalité d'âge est le rapprochement et l'union du plus jeune et du plus vieux, il fait voir que le tout est une seule espèce, antérieure à la division en plus jeune et plus vieux. Car le temps est une espèce faisant un tout; et le tout, c'est l'antérieur et le postérieur, c'est-à-dire déjà deux parties procédant de l'un. Car le temps se divise en ces deux parties avant la division en trois; et ce

1. Je lis : ὅλως δὴ, au lieu de ὅμως.

qui est dans le milieu de ces deux parties, l'antérieur et le postérieur, ce n'est pas le temps, mais la limite du temps, l'instant. Or, la limite qui est perçue par eux selon l'être déjà devenu, est le moyen, lui aussi indivisible. L'antérieur et le postérieur sont donc une seule nature, la nature du temps, mais quand ils ne sont pas encore divisés et opposés contraires l'un à l'autre. De même donc l'égal en âge est une seule idée, ἰδέα, la nature du plus jeune et du plus vieux, quand le plus jeune et le plus vieux ne sont pas encore divisés et opposés contraires. — Ensuite, il passe aux autres ; car si toute chose tire d'elle-même le principe de sa propriété essentielle, le devenir aussi montrera d'abord en lui-même et dans son rapport à lui-même les éléments de la génération, qui sont le plus jeune, le plus vieux et l'égal en âge ; de même que les éléments du temps sont l'antérieur, le postérieur et l'instant, soit comme limites, soit comme mesures des sauts, lorsque les trois temps existent ensemble.

§ 396. Quels sont donc les syllogismes relatifs aux *autres*. Le premier démontre que l'un est le premier devenu, comme projetant le premier la propriété de la génération. Le second démontre que les autres, avant de devenir, nécessairement sont, mais n'ont pas encore participé de cet un, mais qu'en passant dans le devenir, ils sont, en toutes choses, spécifiés par cet un engendré. En tant donc que *les autres* reçoivent leur état parfait de cet un, l'un devient par surcroît en eux tous, et en tant qu'ils sont engendrés, il préexiste aux engendrés, et en tant qu'ils sont à la fois l'un et l'autre, l'un est du même âge que les autres. Car ils sont ensemble et engendrés et portés à leur état parfait. Tel est donc le sens des démonstrations. Le premier syllogisme part du corollaire : que les autres sont un nombre ; — et évidemment selon la participation, car il y a des cas où il élimine des autres le nombre. Mais si les autres sont un nombre, l'un sera une partie d'eux, et il faut concevoir les autres comme le lot cosmique de cet un, qui lui est coordonné. Donc le lot avec l'un est un nombre ; or, l'un qui certes est avant le nombre, se manifeste aussi bien en procédant d'en haut

qu'en répartissant et divisant par en bas l'un dans tous les autres. En tant donc que pénétrant en toutes choses, tantôt de haut en bas, tantôt de bas en haut, et présent dans toutes les parties de son lot, il est du même âge. En outre, en tant que les autres ont des parties, c'est-à-dire en tant que la génération procède par parties de l'imparfait au parfait, par là les autres sont antérieurs à l'un ; mais en tant que l'un procure la génération par parties, par là ils sont postérieurs. C'est pourquoi il tire cette conclusion-ci de la nature de l'un, et celle-là de la nature des autres, et prouve qu'il est du même âge qu'eux par la nature de l'un et en même temps des autres. Car chacune des parties qui devient, devient un, le tout à son tour devient un, et ce qui est à la fois tout et parties est l'égalité d'âges, comme nous l'avons dit plus haut. Et il faut remarquer qu'il conclut l'être, de l'*être devenu* (τοῦ γεγονέναι), parce que le *être devenu* n'est pas formé par la division de la génération, comme aussi l'être. C'est pourquoi il ajoute : « Il est donc et est devenu dans cet état [1]. » — Ensuite, il démontre que l'un ne devient ni plus jeune ni plus vieux que les autres par l'égalité arithmétique et par l'égalité géométrique qu'il devient plus jeune et plus vieux. Que veut-il donc dire par là ? Car il paraît faire étalage de science mathématique [2] au-delà de ce qui est permis. Certes ce sont ces propriétés accidentelles surtout [3] qui accompagnent la génération, et il était nécessaire que, comme complétant la génération, elles procédassent de l'un engendré. Ensuite, l'égalité arithmétique prouve que le même temps et le même âge se trouvent, par leur propriété caractéristique, et dans l'un et dans les autres — car l'homme d'en haut et celui d'ici-bas (le possèdent également) — l'égalité géométrique, de son côté, démontre le changement, par abaissement, de la même espèce, en tant que l'homme de là-haut l'emporte sur celui d'en bas en dignité et en puissance

1. *Parm.*, 154 *a*, à savoir ni plus jeune ni plus vieux et plus jeune et plus vieux que les autres.

2. Μαθηματικεύεσθαι.

3. Συμπτώματα, caractères coïncidents, concomitants.

et que l'homme d'ici-bas l'emporte sur celui d'en haut par les caractères inverses et correspondants. Car ce qui est plus jeune devient plus vieux par rapport à ce par rapport à quoi il est plus jeune, de sorte que par la diminution proportionnelle de l'excédant, il devient plus près du plus vieux ; le plus vieux à son tour devient plus près du plus jeune, devient plus jeune par rapport à lui, par la même nécessité du raisonnement. Il ne devient donc pas plus jeune ou plus vieux que lui-même, comme il l'objecte ; mais, comme le définit immédiatement ensuite Platon, il change de nature par rapport à celui par rapport auquel il était antérieurement plus jeune ou plus vieux. Car se rapprochant l'un de l'autre par la diminution de l'excédant, ils permutent l'un avec l'autre leur propriété caractéristique. Et si nous concevons ces rapports appliqués au cycle de la génération, nous verrons comment le plus vieux revient, comme sur ses pas, vers le plus jeune, comment le plus jeune s'avance incessamment dans sa marche vers le plus vieux ; car, en tant qu'on le considère dès le commencement, sa marche progresse ; en tant qu'on l'envisage dans sa fin, il retourne comme en arrière. Par là il veut dire certainement que l'un en pénétrant dans les autres se modifie et devient autre, et que les autres ramenés à l'un sont unifiés. Mais l'un est modifié non pas par les autres, — car cela n'est pas permis, — mais par lui-même et par suite de sa procession dans les autres.

Ensuite, il fait la démonstration inverse et qui fait pendant à celle-ci ; il fait la comparaison des autres à l'un, en tant que coordonnés à l'un et surtout de tous ces autres qui sont au dernier rang des choses, et il fait cette démonstration par l'abaissement de l'un et la perfection arrivée à son comble des autres, prouvée par les conclusions précédentes. Ensuite, il divise le temps un en trois temps, ne perdant pas l'un dans les trois, mais engendrant les trois de l'un ; par où il est évident que ces genres aussi sont divins, qui se partagent par parties la génération. Car le *un jour,* le *maintenant* et le *ensuite* ne sont pas identiques au plus vieux, à l'égal en âge et au plus jeune. Il dit cependant : « Puisque l'un par-

ticipe du temps et du devenir plus vieux et plus jeune, n'est-il pas nécessaire qu'il participe aussi du *un jour,* du *maintenant* et du *plus tard?* » Or, ces derniers genres sont les générations des premiers. L'égal en âge engendre ainsi le temps présent, le plus jeune et le plus vieux engendre le temps à venir et le passé : lequel de ces deux engendre lequel des deux autres? on peut admettre l'un et l'autre, suivant les différentes interprétations qu'on adopte. Car l'avenir est antérieur, mais le passé l'est aussi ; seulement en l'entendant autrement ; et de même, ils seront tour à tour postérieurs l'un et l'autre. Peut-être vaudrait-il mieux dire que par rapport à lui-même l'antérieur est aussi le plus vieux et que par rapport à un autre le plus jeune est postérieur, comme il a été dit plus haut. En terminant toute cette discussion, il formule les conclusions tirées de la connaissance en disant : « Le *il était,* et *il est,* et *il sera,* seraient, dit-il, quelque chose à lui et de lui [1]. » Par le mot εἴη, il montre que ces propriétés s'étendent à tout le temps et par les termes : *était, est, sera,* il montre les parties divisées par les parties du temps. Sans doute il eut mieux valu par ces propriétés conclure tout l'engendré de la génération et par le « seraient » l'inengendré, le substantiel et l'éternel.

§ 397. De la troisième hypothèse [2].

1. Parm., 155 *d.* Εἴη ἄν τι ἐκείνῳ καὶ ἐκείνου. Stallbaum cite sur ce passage, le commentaire du pseudo-Damascius, en faisant dans le texte quelques changements que j'ai adoptés (*Procl. in Parm.*, t. VI, p. 291) : « Voici quel est, je pense, le sens de cette phrase : *était, est, sera* seraient à lui, car ces caractères ne sont pas quelque chose de lui, mais lui appartiennent et lui conviennent, comme étant dans le temps. Mais la science, l'opinion, la sensation sont de lui, ἐκείνου ; car c'est lui qui est leur objet, comme connaissable, imaginable et perceptible à la sensation. »

2. C'est à partir de ce paragraphe que la discussion des hypothèses est annoncée par un titre spécial dont on ne sait pas l'origine et qui consiste uniquement à désigner leur numéro d'ordre. Les deux premières sont fondues dans toute la partie du traité qui précède et sont mêlées l'une avec l'autre. Ainsi on voit au § 198 de Damascius, dans la section qui traite de la sommité des intelligibles et intellectuels, la deuxième hypothèse visée (p. 78, t. II, lign. 3 R.) et la première dans ce même paragraphe (p. 79). — Au §§ 217 et 209 qui traitent du même sujet, nous trouvons visées la première à la p. 97, t. II, R., et la deuxième à la p. 92, t. II R. Nous voyons même la deuxième visée tout au commencement de l'ouvrage, § 8 (p. 18, t. II, R.). — Le seul lien qui

Sur la troisième hypothèse il faut d'abord rechercher :

Premièrement : Quel en est le but?

Deuxièmement : Comment Parménide définit l'un comme étant un et plusieurs et ni un ni plusieurs et comme participant du temps.

Troisièmement : S'il faut voir le changement du temps dans l'acte ou dans la substance de l'âme, ou en général dans la nature qui s'écoule dans les contraires, sous les formes les plus diverses.

Quatrièmement : Combien y a-t-il de conclusions, quelles sont-elles? Pourquoi ce nombre et pourquoi disposées dans cet ordre?

Cinquièmement : Qu'est-ce que ce diacosme des âmes particulières qui est démontré par les conclusions; car autant il y a de conclusions, autant il y a aussi d'ordres de ces sortes d'âmes?

Sixièmement : De quelles causes efficientes procèdent les caractères propres dans les conclusions?

Septièmement : Les oppositions contraires (ἐναντιώσεις), signalées antérieurement, sont-elles des espèces de mouvements et comment a-t-il omis les repos? et si les repos coexistent avec les mouvements, d'où a-t-il pris l'idée des repos?

Huitièmement : Qu'est-ce que la nature de l'instantané, τὸ ἐξαίφνης? Est-il un moyen entre deux mouvements ou entre

amène ici la discussion de la troisième hypothèse, c'est que la deuxième a été l'objet d'une analyse très étendue dans la partie qui la précède immédiatement et qui, à partir du § 338, traite des trois ordres de Dieux : assimilateurs, indépendants, et un troisième ordre qui n'a pas de nom spécial. La première hypothèse n'est visée expressément que dans les §§ 5, 13, 46, 57, 69, 101 *bis*. Mais la deuxième est l'objet d'explications et d'interprétations depuis le § 84 *bis* jusqu'au § 357 et elle intervient pour fonder, par l'autorité de Platon, la doctrine de Damascius relative à l'ineffable, à la triade primitive, l'un, les plusieurs, l'unifié; comme aux trois triades de l'unifié ou de l'être ou de l'intelligible et aux trois ordres qui divisent chacune de ces triades.

La troisième hypothèse, dont Damascius commence ici l'analyse, est ainsi formulée (*Parm.*, p. 155 *a*-157 *b*) : « Si l'un est, n'est-il pas nécessaire qu'il soit un et plusieurs et qu'il ne soit ni un ni plusieurs? » Je n'ai pas besoin de dire qu'ici, encore plus que dans les parties qui précèdent, il est indispensable, pour suivre la discussion de Damascius, d'avoir sous les yeux le texte de Platon, qu'il n'était pas possible de reproduire.

deux repos, ou entre le repos et le mouvement, ce qui est la conclusion de Parménide? En outre, la substance de l'âme est-elle réellement sans temps, et est-elle perçue dans les actes changeants? De plus, comment l'instantané est-il partout présent dans l'âme? car puisqu'elle appartient à la dernière génération, elle se meut et est au repos; de sorte qu'elle paraîtra dans l'instantané comme dans un milieu. Et comment son acte, qui est dans la génération, peut-il être sans temps, ἄχρονος?

Neuvièmement : L'instantané descend-il dans la génération ou non? Car s'il n'y descend pas, il y a toujours quelque chose d'inengendré qui demeure, et elle ne descend pas tout entière; s'il y descend, il changera et aura besoin d'un autre instantané et cela à l'infini.

Dixièmement : L'instantané est-il un moyen entre deux contraires?

Onzièmement : En quoi diffère l'instantané du moment présent, νῦν, de la deuxième hypothèse dans lequel le devenir, qui s'y trouve, cesse de devenir? Et pourquoi n'appelle-t-il pas cet instant, instantané, et cet instantané, instant?

Douzièmement : Comment cet instantané, et les contraires qui l'entourent ne se trouvent-ils pas dans les âmes les meilleures?

Treizièmement : Si l'âme est une substance qui se meut toujours, comment y aurait-il quelque repos en elle, de sorte que l'instantané n'y saurait être?

Quatorzièmement : Pourquoi semble-t-il attribuer à l'âme tous les autres mouvements corporels et omet-il le seul mouvement local?

Quinzième et dernière question : Pourquoi dans cet un se sert-il de négations et d'affirmations, et pourquoi prouve-t-il l'instantané par les négations?

§ 398. Nous allons reprendre toutes ces questions depuis la première et répondre à chacune [1].

1. Stallbaum résume ainsi le sens de la IIIe hypothèse : « μῖξις ἤτοι κρᾶσις τῶν ἐναντίων. — Non modo ipsum finitum et infinitum, sed etiam finiti contrariæ virtutes miscentur oriunturque momento quodam temporis individuo, sicut ipsa mentis notio et cogitatio. (*Parm.*, 155 *e*-157 *b*).

A la première, répondons : il est facile de démontrer qu'on a eu raison de dire que l'objet de l'hypothèse est l'âme comme descendant et remontant de la génération à la génération. Car s'il avait été ici question des espèces qui sont dans un substrat, ces espèces sont ce qu'il appelle *les autres;* or, maintenant il ne se propose pas de parler des autres, mais de l'un. De plus, dit-il, s'il s'agissait d'une substance divine, soit psychique soit corporelle, cette substance est aussi comprise en quelque manière dans les conclusions divines [1], selon sa nature composée mais une [2]. Il reste donc que l'hypothèse ait pour objet les êtres qui accompagnent toujours les dieux, d'après le grand Iamblique [3]. Car c'est là de toutes les interprétations anciennes la plus vraisemblable, et qui, pour être acceptée et crue, tire de nombreux points d'appui des conclusions, relatives aux démons, formulées dans le *Banquet* [4]. Mais cependant les démons qui, autour de ces dieux, reçoivent d'eux suivant un certain ordre les attributs propres des conclusions divines, en sont les satellites et les anges [5]. Car

1. C'est-à-dire relatives aux diacosmes divins.

2. Qui est l'objet d'une autre hypothèse.

3. Sur ce passage du *Parménide* (155 *e*) Stallbaum cite (p. 439) la note de Thomson ainsi conçue : « Fluctuant interpretes Platonis nec in exponendo suppositi hujus argumento sibi satis constant. Iamblichus, teste Damascio, agi hic credebat de Daemonibus seu quocumque nomine deos illos medios appelles. Alii de animarum inferiori genere tractari autumant. » Sur quoi Stallbaum, qui n'aime pas les subtilités des interprétations mystiques et mythiques des Alexandrins, se récrie et s'indigne : « Nimirum hoc si non est ratione insanire, ego certe quid insaniæ nomine appellandum sit, me nescire confiteor.»

4. Plat., *Symp.*, 202 *e* : « Le genre des démons est placé entre le genre Dieu et le genre mortel ; sa fonction est d'être intermédiaire entre les hommes et les dieux... Il remplit tout l'intervalle qui les sépare, les lie entre eux et à lui-même, et fait de ces trois genres un tout, et le Tout. » On a remarqué que tout ce passage du discours de Diotime se trouve dans le Fragm. des *Orphica* (Clem. Alex., *Strom.*, V, p. 72 4) presque littéralement. Procl., *Theol. Plat.*, I, 27, p. 64 ; — 21, p. 171 ; — Iambl., ap. Stob., *Ecl. Phys.*, I, 11, 36, ed. Heeren.

5. Le texte donne οἵλοιοί qui n'a aucun sens et n'est pas grec. Ruelle propose de lire : ἄγγελοι que j'admets, faute de mieux. A. Jahn propose de lire : οἱ λοιποί faisant pendant à οἱ ἀεὶ θεοῖς ἑπόμενοι, et de changer περὶ τούτων en παρὰ τούτων. Le sens serait alors : « Mais cependant le reste des démons qui ont reçu des premiers, selon un ordre gradué, les propriétés des conclusions divines, en sont les satellites. » Conf. Plat., *Phædr.*, 248 *c*. ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ ξυνοπαδός γενομένη, et *id.*, 252 *c*. τῶν μὲν οὖν Διὸς ὀπαδῶν ὁ λῃφθείς.

ils sont les pléromes et les genres les meilleurs des lots mis sous les ordres des Dieux, comme ne s'écartant pour ainsi dire pas des lots divins. Donc il est nécessaire que Parménide traite ici non de la substance qui accompagne toujours les dieux, mais d'une substance qui parfois s'en éloigne, puisque les conclusions amenées par le raisonnement démontrent le changement dans le temps. Car ce n'est plus selon la propriété particulière que sont pris ici le temps et la génération, comme à la fin de la deuxième hypothèse; il s'agit maintenant de la génération réelle et du temps qui devient autre, tantôt celui-ci, tantôt celui-là. C'est pourquoi le périr coexiste au devenir et *le sans temps* est opposé comme espèce contraire au temps. Ajoutons en troisième lieu que cet un ne se manifeste qu'après la propriété génésiurgique des dieux. Or, il est nécessaire que les démons célestes soient spécifiés par l'égal et l'inégal, comme n'étant pas sublunaires. Or, il est question ici de cet un qui participe du temps, parce qu'il est produit par les dieux sublunaires; autrement il ne serait pas, par sa propre nature, descendu dans la génération.

§ 399. A la deuxième question, nous dirons : il a été très bien démontré que ce n'est pas de la première hypothèse qu'il tire les conclusions négatives [1], et qu'il ne les présente pas comme devant être acceptées comme démontrées : il se borne à les proposer avec une sorte de réserve [2]. Car ce n'est qu'un semblant de démonstration, de détruire l'un et les plusieurs. Mais ce n'est pas la même chose d'être non-un, et que l'un soit détruit pour engendrer les plusieurs, et que les plusieurs soient détruits pour engendrer l'un. C'est donc de ces propositions négatives qu'il conclut les générations et les destructions; mais ces négations sont manifestement anticipées. D'où donc les a-t-il tirées? Est-ce, comme il le dit, de l'un démiurgique, car celui-ci est premier et est non un et non plusieurs? Car puisqu'il est différent de lui-même, il ne

1. Qu'il n'est *ni un ni plusieurs.*
2. Μετρίως λέγεται, ou : « Il a fait sagement de s'exprimer ainsi. »

saurait être un, et inversement puisqu'il est le même que lui-même il n'est pas plusieurs. Mais il ne s'est jamais servi de ce mode négatif relativement à cet un. D'où a-t-il donc tiré le : non plusieurs et non un? s'il nie les négatifs, qui sont les extrêmes, il nie aussi les moyens qui sont à la fois affirmatifs et négatifs [1]. De ces derniers, l'*un* est plutôt la conclusion de la deuxième hypothèse, *les plusieurs* plutôt celle de la quatrième. Celles de l'hypothèse que nous discutons sont également l'un et l'autre [2]. C'est pourquoi un et non un, et plusieurs et non plusieurs, n'est pas la conclusion que produit la division, qui est seulement celle-ci : qu'il est un et plusieurs dans une égale mesure. Il est certain qu'il vaudrait mieux dire que l'âme particulière étant intermédiaire entre l'un et les autres par le caractère de moyen qui est le propre de sa nature, elle est un et non un. Car les *autres,* je l'ai dit plusieurs fois [3], Parménide les a appelés : *non un*. Semblablement, elle est plusieurs, en tant que plusieurs est de la même famille que l'un que les plusieurs accompagnent; mais aussi non plusieurs, en tant que associée aux autres, puisque ces plusieurs mêmes ne sont pas par eux-mêmes ; mais c'est lorsqu'ils ont participé de l'un, que, par une conséquence nécessaire, ils sont devenus plusieurs, comme cela sera démontré. De même donc que le *Timée* fait l'espèce de l'âme divisible et indivisible [4], de même le *Parménide* la fait un et non un, plusieurs et non plusieurs, et évidemment aussi, tout et non tout, parties et non parties, le même et l'autre, et ni le même ni l'autre, et ainsi de tous les contraires. Mais il s'est contenté des premiers opposés contraires seuls pour déterminer l'un dont il s'agit ici, c'est-à-dire de l'un et des plusieurs, et de l'être et du pas être. Car le contraire de *être un,* c'est ne pas être un. C'est pourquoi il conclut : « parce qu'il est un, il participe parfois de la substance, et parce qu'il n'est pas, parfois il ne participe pas de

1. Les extrêmes sont : un, — non un, — plusieurs et non plusieurs.
2. Un et plusieurs.
3. Ἦν πολλακίς, p. ἔφην, formule très usitée dans Platon.
4. P. 34 *b*.

la substance. » Donc l'un est analogue à l'indivisible, le non un au divisible, le *être un* est analogue à l'être (τῷ ὄντι), le *pas être un,* au devenir. Et puisque les plusieurs sont une espèce de la substance, l'âme, donc, en tant que substance, est plusieurs, en tant que devenir et non substance elle est non plusieurs; et le même raisonnement s'applique à tous les genres. Si Timée fait entrer le mélange, τὸ μικτόν, dans l'âme universelle [1], et si Parménide ne le considère convenant qu'à l'âme particulière, il n'y a rien à cela d'étonnant. Car ce grand homme veut dire que c'est surtout dans l'âme universelle que se manifeste clairement l'opposition du divisible et de l'indivisible comme espèces contraires, parce qu'ils ne se montrent pas en elle ensemble, mais par parties, l'indivisible y étant prépondérant dans un temps, et le divisible dans un autre, comme le démontre Parménide. Et sans doute ce qui fait en elle le non plusieurs, c'est que tantôt elle est constituée dans l'un, puisque plusieurs y sont détruits, lorsqu'elle est non plusieurs, tantôt qu'elle est constituée dans les plusieurs, parce que l'un en a disparu, lorsqu'elle n'est pas un, tantôt qu'elle demeure dans l'être et ne devient pas, mais est absolument sans temps et inengendrée, comme il le dira, et tantôt dans le devenir et le périr. Nous reviendrons sur ce sujet. Mais pour le moment il faut bien déterminer qu'autre chose est se multiplier et s'unifier, autre chose être un et plusieurs, et inversement c'est autre chose que dans l'âme périssent l'un et les plusieurs, autre chose le pas être un ni *plusieurs*. Car, pour nous exprimer simplement, l'espèce de l'âme, c'est-à-dire son sujet, ὑποκείμενον, est l'un et non un, plusieurs et non plusieurs, être et non être, et les autres contraires également que le *Timée* réunit tous sous les noms : divisible et indivisible [2]. Mais de ces genres, il montre que chacun est vraiment indivisible et que le terme divisible est une fausse désignation [3].

1. *Tim.*, p. 34 *a*.
2. *Tim.*, 34 *a*.
3. Ψευδώνυμον est un nom menteur, trompeur. J.-J. Rousseau, *Disc. sur l'Inég.* « Les livres des hommes mentent. »

C'est pour cela que Parménide introduit leurs images, εἴδωλα, par la négation des propositions vraies, car, dans *le Sophiste* [1], l'étranger qui appartient à la même école [2], nomme le pas être, image, et c'est dans cette espèce que s'accomplit et se réalise la série des contraires obtenus par les conclusions, et comme il le dit lui-même [3], les descentes et les ascensions.

En second lieu, je fais en outre remarquer que ce mélange existant par lui-même est dans l'âme l'un et non un, l'être et le pas être. Car c'est de cet un qu'il prend naissance et ce n'est pas de propositions antérieurement démontrées qu'il est pris. Sans doute il donne une sorte d'apparence de conclusion logique en le définissant comme s'il était tiré de propositions antérieurement démontrées ; car il dit : « Si l'un est tel que nous l'avons fait voir, n'est-il pas nécessaire qu'il soit un et plusieurs, et ni un ni plusieurs ? » C'est de ces propositions considérées comme posées antérieurement que viennent celles qui sont réellement démontrées, puisque les mots : « Disons encore [4] » montrent que cet un est le dernier un et fait figure de non un [5]. Tel est l'un, telles sont aussi les propriétés essentielles qui accompagnent (τὰ ἑπόμενα) l'un et en sont la conséquence, qui ne sont pas l'un lui-même véritablement, mais *paraissent* cependant être lui et aussi les autres. Il n'est donc ni plusieurs ni aucun des genres qui sont la conséquence de l'affirmation de l'un. Cela prouve donc que notre âme existe par elle-même, quoique cet être indépendant et existant par soi-même, elle ne le possède que dans un degré affaibli. Il faut donc concevoir son devenir comme cause, son *pas un* comme encore

1. Soph., 237 *b*; — 240 *a*; — 243 *e*; — 264 *c*; — 266 *b*.

2. Γυμνασίου.

3. Procl., *Instit. Theol.*, *c.* 205.

4. Parm., 155 *e* : Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. Damascius entend par τὸ τρίτον qu'il ne reproduit pas, non une troisième partie de la discussion, mais le troisième un et dit qu'il simule le non l'un.

5. Ὡς οὐχ ἓν ἐνδαλλόμενον. On pourrait encore entendre : « et n'est pas une simple image de l'un. » Cet un, quoique au dernier rang, ne doit pas être considéré comme une simple image de l'un : c'est encore un un, quoique abaissé au troisième degré.

un, son *non plusieurs* comme encore plusieurs, et pareillement chacun des contraires.

A la suite de cela, il a encore posé : *le participer du temps,* lui donnant par là une hypostase qui vient des dieux sublunaires, afin qu'elle trouve là le principe de ses descentes et de ses ascensions. Car les *Hiératiques* [1] et les théologiens s'accordent à reconnaître que notre âme connaît les mêmes états que les Dieux, qu'elle remonte et qu'elle descend, qu'elle meurt et revient à la vie, dans la mesure où elle est produite par ces dieux. Notre âme est ainsi une plante non seulement céleste, mais encore terrestre, selon Parménide, quoique, sous un autre rapport, elle soit céleste et non terrestre d'après le *Timée,* ou plutôt elle est [2] le plus véritable mélange de ces genres, céleste et terrestre, et ni céleste ni terrestre. Donc elle est successivement démontrée être sublunaire, comme participant du temps, et, comme sans temps, céleste, hypercosmique et intellectuelle. Car en elle sont tous les genres antérieurs à elle, que Parménide a divisés en deux espèces : l'espèce temporelle et l'espèce non temporelle, et sont en elle tous les genres qui sont après elle, qu'il a démontrés par les négations. Car c'est ainsi que nous concevons en elle le non un, le non plusieurs et le non être. Et que personne ne s'imagine que les négations produites par l'instantané, introduisent en elle les genres inférieurs ; car ce sont elles qui introduisent en elle les genres supérieurs en même temps que les inférieurs. Car, avant la participation du temps, quand elle est sans temps et dans l'instantané, elle est un et non un et plusieurs. C'est pour cela, qu'après ces genres, il amène le : *participer du temps,* parce que ces genres sont dans l'âme avant le temps. Mais les négations par l'instantané ont supprimé les affirmations relatives au devenir, qui procèdent du temps, mais elles n'ont pas supprimé l'un, les plusieurs et l'être, elles n'ont pas non plus supprimé

1. Celse (ap. Orig., VIII, 498) les définit comme οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταί, τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί.

2. Je lis : « καί ἐστι, au lieu de καὶ ἐπί, et plus loin, p. 251, l. 1 : αἱ δὲ διὰ τοῦ ἐξαίφνης, au lieu : αἱ δὲ τοῦ... comme p. 250, l. 28 et ὧν, au lieu de ὡς.

les négations opposées à ces derniers, c'est-à-dire le non un, le non plusieurs, le non être, que je crois être les anticipations *des autres* dans l'âme, desquels, divisibles dans les corps, nous déposons en elle les paradigmes, et si, à la propriété : participer du temps, il n'a pas opposé immédiatement la propriété d'être achrone, c'est-à-dire la propriété de ne pas participer du temps, la cause en est dans l'aménagement très savant des problèmes posés. Car la propriété génésiurgique de l'âme, c'est-à-dire d'opérer la génération et d'être sublunaire, est démontrée par le temps et le fait qu'elle est et est inengendrée est démontré par l'*Achrone*. Et il s'est proposé de séparer ces genres les uns des autres, parce qu'ils sont divisés dans la substance psychique et séparés, puisque, d'une certaine manière, tour à tour ils sont, et ne sont pas. Car dans les âmes supérieures est à la fois le divisible et l'indivisible, le temporel et l'éternel, l'être et le non être ; mais en nous, par suite de la division poussée à l'extrême, tantôt prédomine ce caractère-ci, tantôt ce caractère-là. C'est pourquoi il a lui-même séparé le : *sans temps,* du : *dans le temps*. Et si le : *sans temps* est une affirmation, quoiqu'il veuille être la négation du : *participer du temps,* il est clair qu'il faut concevoir comme affirmations le *non un,* le *non plusieurs* et le *non être,* et tous les attributs de cette sorte, comme existant dans l'âme, en tant que paradigmes *des autres,* ou plutôt comme *autres* mêmes, s'annonçant pour ainsi dire d'avance par leur propre nature et avec quelque éclat.

En outre, il faut encore bien déterminer ceci : à savoir que l'un dans l'âme n'est pas une chose et une autre chose en elle le non un, ni autre chose l'être et autre chose le non être, ni autre chose le dans le temps et le sans temps. Car ainsi nous déchirerions l'âme en substance et devenir, et nous la ferions composée; mais de même que, dans nos commentaires sur le *Timée,* nous avons posé en même temps le divisible et l'indivisible, qu'il faut considérer comme une seule nature amphibie, de même maintenant nous posons l'identité de l'un et du non un, puisque nous nous la repré-

sentons être l'un et l'autre, des plusieurs, de l'être et du non être, du dans le temps et du sans temps. Car telle est l'âme dans sa totalité et dans toutes ses parties, c'est-à-dire être et devenir; ce qui en elle est un, cela est aussi non un; ce qui est dans le temps est aussi sans le temps et cependant par son essence propre chacun de ces couples est double, mais ce double lui-même existe dans une hypostase simple et une.

Il faut encore considérer ceci : si l'âme tout entière et en toutes ses parties est divisible et indivisible, cependant le degré le plus haut de son essence est plutôt indivisible et le dernier plutôt divisible; le degré intermédiaire est en même temps l'un et l'autre en égale mesure. De sorte que, d'après Parménide, la *sommité* [1] de l'âme sera plutôt un, plusieurs et être, et toutes ces propriétés, plutôt dans ce qu'elles sont réellement chacune, et le dernier degré semblablement sera surtout : non un, non plusieurs; le degré intermédiaire sera l'un et l'autre en égale mesure. Donc elle est sans temps, si l'on considère les choses en elle qui sont le plus près de son sommet; elle est dans le temps, si on considère celles qui sont le plus proches de son extrême inférieur, et elle est à mesure égale l'un et l'autre dans son degré moyen. Ces choses étant posées d'avance, voyons ce qu'il faut dire de celles qui suivent.

§ 400. Troisième question : il voit lui-même au sujet des actes et des puissances, les changements des conclusions; car il admet d'une part que la substance de l'âme est éternelle; il admet en elle d'autre part la génération, relativement aux productions de tels et tels animaux, de telles et telles pensées; dans ces productions il admet le temps, mais dans la substance, l'achrone comme éternel. Pour nous, dans nos commentaires sur le *Timée,* nous avons montré que l'âme tout entière et en toutes ses parties, ὅλην δι' ὅλης, est à la fois engendrée et non engendrée selon la substance et ici encore nous croyons qu'il faut entendre les conclusions, de la substance. Car partout Parménide traite de la substance et même de quelque

1. Τὸ ἄκρον.

chose de plus, qui est au-dessus de ces substances, c'est-à-dire des hénades. « Et maintenant, dit-il, si l'un est, il est nécessaire qu'il soit tel ou tel. » Sans doute il démontre donc par les actes ce qui, de la substance, se porte par sa nature même, vers les deux modes d'être et est pour ainsi dire amphibie. C'est donc que Parménide veut toujours conclure à des conclusions qui sont toutes substantielles, et il laisse de côté les actes comme homogènes, ὁμοειδεῖς, aux substances. Donc il est certain qu'il faut voir aussi ceux-ci dans la substance de l'âme selon la propriété particulière [1] du changement, considéré comme la génération. Car partout où il y a génération, il y a temps et partout où il y a temps, il y a antérieur et postérieur. Or, si le temps est tout entier ensemble, et que ses parties soient aussi toutes ensemble, il arrive que les changements dans le temps sont sans changement [2], et que le dans le temps sera sans temps, comme l'engendré est dans l'inengendré, et c'est bien ainsi qu'on a vu ces choses dans l'un divin. Mais le sujet maintenant traité n'est pas l'un divin, mais l'un humain ; de sorte qu'il faut concevoir ces genres d'une manière autre que selon leur propriété essentielle, puisque, dans l'un humain, le temps n'est pas tout entier à la fois, comme il l'est dans l'un divin, mais devient incessamment autre, comme le dit Parménide. Il nous faut donc oser exprimer [3] maintenant une pensée dont notre esprit veut, pour ainsi dire, depuis longtemps accoucher; à savoir qu'il y a sans doute une sorte de changement dans notre substance même ; car qu'elle n'est pas éternelle, le *Timée* l'enseigne clairement; qu'elle ne ramasse pas tout le temps ensemble, comme l'âme supérieure, c'est ce que montre l'abaissement de la substance psychique, qui va en descendant jusque dans la plus extrême division.

En outre, si elle n'agit pas par toute sa substance entière

1. L'idée abstraite, l'essence métaphysique, en soi.

2. Αἱ περὶ τὸν χρόνον μεταβολαὶ ἀμετάβλητοι. Les changements s'évanouissent dans cette conception du temps et passent dans leur contraire.

3. Τολμητέον, parce qu'ici il s'écarte des principes de certains des chefs de l'École qui n'admettaient pas que la *substance* de l'âme fût soumise à la loi des changements, mais seulement ses actes.

en même temps, comment cette substance ne serait-elle pas soumise à quelque modification passive; car si elle restait absolument sans modification, impassive, comment pourrait se produire dans ses actes ce penchant vers le pire? Car les actes s'assimilent aux substances, et sont engendrés par les substances, — puisque même avant le corps, l'âme s'incline en bas : et le corporel ne serait pas pour elle un obstacle, si elle ne s'était pas elle-même liée à lui. Car quelle barrière, quel obstacle, un corps et la vie d'un corps pourraient-ils présenter à une espèce incorporelle et séparable? car ils n'auraient pas d'influence sur une âme qui n'aurait pas d'inclination pour eux, pas beaucoup plus d'influence que la génération n'en a sur le ciel. Mais la sympathie, voilà, pour l'âme, la chaîne qu'elle porte dès le principe, dans son fond même, c'est-à-dire dans sa substance, certainement sujette à quelque passion et penchant vers le pire. En troisième lieu, il était nécessaire qu'il y eût une telle espèce intermédiaire dans les incorporels, qui tînt le milieu entre les choses absolument périssables et les choses absolument impérissables, qui fût, sous un certain rapport, et non sous un autre, qui fût l'un et l'autre, c'est-à-dire qui apparût et disparût, qui fût unifié et plurifié, substantiel et devenant; puisque, même dans le corps, il y a quelque chose de semblable, les uns, les plus parfaits, étant absolument impassibles, les autres absolument mortels, tel qu'est en nous tout le corps génésiurgique, tandis que le corps de lumière [1] est immortel, quoique changeant en quelque mesure dans sa figure, par une sorte de composition et de décomposition de sa substance, comme il en a jugé lui-même dans ses leçons sur Plotin [2]. Qu'est-ce donc qui lui fait obstacle? Comment ne serait-ce pas une nécessité que notre âme aussi, qui se modifie elle-même et est modifiée par elle-même [3], change

1. Τὸ αὐγοειδές.

2. Proclus, Conf. Bouillet, *Enn. de Plotin*, t. I, p. XLIII. Th. Gale Iambl., *de Myst.*, p. 181.

3. Elle est le seul des êtres qui ait cette puissance; tous agissent sur les autres; seule, elle agit sur elle-même et sur les autres : elle est à la fois l'objet qui change et la cause qui le fait changer.

pour ainsi dire de lieu, s'élevant en haut et descendant en bas ? N'est pas cela que voulait dire l'hôte Athénien [1], disant que l'âme possède une substance s'écoulant éternellement, et que par là son espèce, εἶδος, a son hypostase dans une sorte de génération et d'écoulement. — En outre, quand elle descend dans la génération, elle projette un nombre pour ainsi dire infini de vies, et certainement des vies qui sont substantielles avant d'être en acte ; et quand elle remonte, elle les ramasse, les concentre, les fait disparaître et s'installe, dans la mesure du possible, dans l'unifié et l'indivisible. Par une impulsion interne et venant pour ainsi dire de l'arrière [2] elle se porte donc elle-même en haut et en bas, se mouvant elle-même et par conséquent par sa propre substance. — En outre, en tant qu'automotrice et se servant toujours de sa propriété automotrice, elle change pour ainsi dire de lieu, monte et descend : c'est donc selon la substance ; car l'automoteur meut et en même temps est mû selon la substance, et non pas seulement du mouvement vital, mais comme le fait aussi la raison automotrice. Outre cela, la substance éternelle est absolument sans changement ; elle ne descend pas tantôt dans la génération, et tantôt remonte de la génération : elle est toujours en haut, et s'il en est ainsi, elle aura toujours son acte en haut. De sorte que la proposition de Plotin est vraie [3], que l'âme ne descend pas tout entière ; mais il ne la développe pas, car comment serait-il possible qu'une partie étant dans l'intelligible l'autre partie soit dans les derniers degrés du mal ? Donc la substance de l'âme descend parce qu'elle devient plus particulière au lieu d'être une, et génésiurgique au lieu d'être substantielle. — En outre, en tant qu'elle est tout entière et en toutes ses parties engendrée et non engendrée, elle mettra en acte en même temps tout entière tous ses actes, et dans l'intelligible et dans le Tartare, et il y aurait des cas où elle sera tout entière selon le principe

1. Plat., *de Leg.*, XII, 966 *e*. Je lis : ἢ au lieu de ᾗ.

2. Ἐκ πρύμνης a puppi, a tergo, comme dans un navire où le principe moteur serait à l'arrière, ayant le vent en poupe et semblant marcher toute seule.

3. *Enn.*, IV, 111, 12.

engendré, d'autres où tout entière elle sera un principe inengendré. — En outre, si le cercle du même est arrêté par des entraves, si le cercle de l'autre se divise et supporte toute espèce de fractures, il est évident que celui-ci éprouve quelques changements et altérations; mais l'autre aussi, puisqu'il est empêché et arrêté, n'est plus en acte, et s'il n'est plus en acte, il a, lui aussi, subi quelque changement et altération génésiurgique, s'est en quelque sorte divisé et s'est séparé en entrant dans le cercle de l'autre, et c'est en mettant en acte les actes de celui-ci qu'il a été arrêté et empêché dans les siens propres. Car le cercle de l'autre est aussi empêché dans l'intelligible qui est l'espèce du même, puisque l'âme est dans son tout et en toutes ses parties liée et enchaînée [1]. Ajoutons enfin que le nom qui leur est donné paraît exprimer vraiment chacun d'eux et que ce que chacun est dit, il l'est en réalité [2].

Cette hypothèse soulève beaucoup d'objections. D'abord, comment ces caractères ne conviennent-ils pas aussi aux âmes divines? Car leurs actes aussi sont changeants et transitifs; ensuite comment l'âme, puisqu'elle est automobile, n'est-elle pas toujours tout ce qu'elle est selon la substance? Par exemple, si elle est unifiée selon le principe automoteur, pourquoi n'est-elle pas toujours unifiée; — si elle est divisée, pourquoi ne l'est-elle pas toujours? et si elle est à la fois l'un et l'autre, en tant que quelque chose d'intermédiaire, et cela toujours, comment peut-elle être altérée tour à tour, du moins en tant que substance. — En troisième lieu, si son espèce unifiée et olympienne venait à projeter parfois le plurifié, il n'y a rien là d'étonnant; mais comment ce qui est dans la génération engendrera-t-il [3] et projettera-t-il quelque chose de meilleur que lui-même. Car, de cette manière, les causes

1. Aux deux cercles.

2. C'est-à-dire que l'individualité, la fonction individuelle et propre de chacun de ces cercles est son être réel et vrai. En se combinant, en se pénétrant ils s'altèrent, ou du moins, si on les considère dans leurs rapports, on n'a plus d'eux une notion simple et vraie.

3. Que le supérieur engendre — même quelque chose d'inférieur à lui-même — cela se comprend; — mais que l'inférieur, que l'engendré engendre et engendre le supérieur, cela ne se comprend plus.

secondes seront causes de choses qui les précèdent, et par là nous ferons les mêmes choses causantes et causées. — En quatrième lieu, l'âme demeure-t-elle toujours la même en nombre [1], ou reste-t-elle la même seulement en espèce, tandis qu'elle s'écoule par ses parties? Car si l'on admet cette dernière alternative, les parties toujours soumises à un écoulement ne seront pas automotrices; il n'y aura plus rien qui demeure, puisque par l'écoulement des parties, même ce qui est le commun entre elles devient incessamment autre; si c'est l'autre alternative, comment y aurait-il en elle quelque chose qui devient et périt, puisque la substance ne perd rien?

A cette objection [2], il faut répondre que l'âme est une espèce, car elle se meut elle-même tout entière et en toutes ses parties, mais cependant pas absolument de la même manière [3]. Quand elle est avec [4] les principes meilleurs, elle est plus parfaite qu'elle-même, plus semblable à l'un; quand elle est avec les principes pires, elle se divise et se multiplie en eux, comme dans des éponges [5] : elle ne perd rien de son être; mais elle devient seulement raréfiée ou densifiée. C'est ainsi que son corps, je parle de son corps immortel, demeure à la vérité le même en nombre, mais parfois se ramasse et se concentre tantôt plus, tantôt moins, et parfois se remplit tantôt d'une lumière divine, tantôt se voile de taches génésiurgiques, de sorte que le principe vivant en lui éprouve quelque altération selon la substance, de même aussi l'âme, tout en demeurant ce qu'elle est, éprouve quelque altération en elle-même et par elle-même; c'est ainsi que l'incorporel est, par nature, soumis au changement, puisque la vue, tout en demeurant ce qu'elle est, n'en est pas moins rendue plus

1. C'est-à-dire n'y a-t-il qu'une seule âme, dont les autres ne sont que des modes, ou y a-t-il plusieurs âmes partielles, qui ne sont les mêmes que parce qu'elles appartiennent au même genre.

2. Le texte est altéré : au lieu de πρὸς τοῦτο, deux manuscrits donnent en marge : πρὸς τὸ δεύτερον.

3. L'identité n'est pas complète, réelle; elle est ψευδωνυμῶς, relative, apparente.

4. Συνοῦσα.

5. Qui boivent et divisent l'eau où on les plonge.

parfaite par la lumière, et voilée par l'obscurité. Et cependant elle n'est pas détruite, à moins qu'un excès de lumière ou un excès d'obscurité ne vienne à dépasser la mesure de ses forces. Ainsi l'âme se mouvant elle-même subit nécessairement des altérations dans sa substance, qui la portent au pire comme au meilleur. Mais alors comment se peut-il faire que lorsque son véhicule de lumière s'élève et se rapproche du soleil, sa substance même ne devienne pas plus divine, et que, lorsque notre âme s'installe et demeure fixée dans l'âme du soleil, sa substance ne devienne pas absolument plus parfaite? car il est absurde de supposer que les actes deviennent parfois divins, et jamais les substances. Et en raisonnant par les contraires, ce ne sont pas les actes seuls qui sont matérialisés, mais la substance aussi éprouve d'elle-même quelque altération ou d'elle-même ou par la fatalité que lui imposent les dieux ou les démons. Il est certain que la substance de l'âme tient le milieu entre ce qui demeure selon l'espèce et ce qui demeure selon le nombre. Sans doute le principe de l'automotion possède toujours *le même,* mais il s'assimile parfois aux pires, parfois aux meilleurs; tantôt il se rapproche[1], selon la substance, des Dieux, tantôt des bêtes; et ainsi il possède bien toujours le même, mais la qualité de la substance varie selon les circonstances diverses. Le principe automoteur a l'être dans ceci : qu'il se fait lui-même ce qu'il veut, or, tout automoteur fait, ποιεῖ, en demeurant toujours; il *est* tout selon la cause et *devient* tout selon la projection d'une substance incessamment *autre,* je veux dire qui se *diversifie* incessamment. Nous reviendrons encore une fois sur ce sujet.

Et maintenant en réponse au troisième point, nous dirons que le principe automoteur[2] est en toutes choses ce qui se modifie lui-même et dans le sens du pire et dans le sens du meilleur; de sorte que d'une espèce pire il s'élève par un changement au meilleur, par un mouvement qu'il s'imprime

1. Je lis : ἐξομοιοῖ αὐτὸ, au lieu de αὐτό. Ἄλλοτε ἄλλης οὐσίας, λέγω δὲ ἄλλοτε ἀλλοίας, c'est-à-dire non pas autre en espèce, mais seulement en degré; ἄλλη est opposé à ἀλλοία.

2. Αὐτοκινητόν (ou automobile), ce qui d'ailleurs revient au même.

à lui-même, en tant qu'automoteur, et de même dans le sens du pire.

Car, pour aller au devant aussi de la seconde objection, l'automoteur, du moins dans notre opinion, n'est pas bon ou mauvais : il est nécessairement bon, quoiqu'il puisse aussi se mouvoir vers le pire. Ainsi donc la substance n'est pas un automoteur unifié ni un automoteur divisé : ni l'un et l'autre à la fois. Sa nature est de se tendre lui-même et de s'élever vers la composition et la discrétion, c'est-à-dire de se rapprocher de la lumière divine pour achever de compléter sa substance — (car c'est en cette lumière que la substance aussi s'unifie) — et en retour et inversement, de s'éloigner d'elle [1]; — ce qui a lieu lorsque la plus grande partie de la substance est le plus mise à nu et réduite à rien [2], parce qu'elle est privée de l'union divine. Et s'il faut dire brièvement ce que j'en pense, l'âme a bien toujours la même espèce, du moins l'espèce divisible autant que possible. En demeurant ce qu'elle est, elle est remplie d'une union plus divine lorsqu'elle se rapproche du Dieu, et lorsqu'elle s'en éloigne, elle perd la substance qui lui a été communiquée d'en haut [3]. Car l'illumination substantifie l'âme en l'établissant dans le meilleur; l'absence de la lumière détruit son espèce; c'est par là que l'automoteur devient plus faible et plus languissant.

De sorte qu'il nous est plus facile de répondre à la première objection [4] que l'automoteur des âmes supérieures se spécifie à la fois lui-même toutes choses [5], et par là est toujours dans le même état. Et s'il passe en changeant d'un des intelligibles à l'autre, la substance se modifie, il est vrai, en

1. Je lis : ἀπάγειν, au lieu d'ἐπάγειν, ce qui établit l'opposition à προσάγειν.

2. Διελεγχεται, condamnée? la leçon est bien douteuse, quoiqu'il n'y ait pas de variante.

3. Damasc., *Vit. Isidor.*, Phot., CCXLII, p. 526 : τοῦτ' ἂν εἴη θεοκρασία, μᾶλλον δὲ ἕνωσις παντέλης, ἐπάνοδος τῶν ἡμετέρων ψυχῶν πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστρεφομένων καὶ συναθροιζομένων ἀπὸ τοῦ πολλοῦ μερισμοῦ, καὶ τί γὰρ οὐ λέγω σπαραγμοῦ διαρρήδην.

4. C'est-à-dire comment ces caractères (un et non un, plusieurs et non plusieurs) n'appartiennent-ils pas aussi aux âmes divines ?

5. Πάντα ὁμοῦ ἑαυτὸ εἰδοποιεῖ, c'est-à-dire qu'il devient à la fois toutes choses en se spécifiant, sa spécification consiste à être à la fois tout.

quelque manière avec les actes, mais il ne se modifie pas en mal ou en bien, ni ne passe par cette modification à la substance ou au devenir. Mais notre un, celui dont il s'agit maintenant, passe dans ses changements à ces états. Et si quelqu'un des genres supérieurs est sujet, en quelque mesure, à une sorte de descente et d'ascension, — (car c'est une hypothèse que dans ce même commentaire [1] expose le divin Iamblique) — la modification qu'éprouvent nos âmes est bien inférieure en dignité [2]. C'est pourquoi ces changements sont bien l'objet de la troisième hypothèse. Et si quelques-unes des âmes dépourvues de raison descendent et remontent, ce changement trouvera mieux sa place quand il s'agira *des autres*. Cette hypothèse-ci est spécialement consacrée aux âmes particulières.

§ 401. A la quatrième des questions posées au commencement, disons qu'il y a six conclusions, et que cet un est vraiment une hexade psychique. Ensuite qu'il participe de la substance, devient et périt : il devient un ; il périt plusieurs ; il périt un et devient plusieurs ; et en tant qu'un tout, ἓν ὅλον, il devient et périt un et plusieurs ; ensuite, il se compose, se décompose, est assimilé, est désassimilé, s'égalise, s'inégalise.

Il est démontré d'abord que cet un se rapproche de la substance et ensuite qu'il s'en éloigne, ou plutôt qu'il est et qu'il n'est pas substance, en tant qu'*étant* et *devenant ;* car le *devenant* n'est pas *étant* [3]. A partir de là, il divise le temps du participer. Il vaut mieux peut-être le concevoir l'un et l'autre ; car cet un être et non être, tantôt selon le être, τὸ εἶναι, se rapproche de la substance, tantôt selon le devenir, s'en éloigne. Deuxièmement : cet un devenant par sa propre nature se projette, après s'être écarté de la substance ; car l'engendré, qu'accompagne nécessairement le périssable,

1. Sur le *Parménide*, ou dans ses leçons sur l'âme (Stob., *Ecl. Phys.*, LII, 28-35; Bouillet, *Ennéades*, t. II, p. 621). On pourrait entendre ἐν τούτοις αὐτοῖς autrement, à savoir, qu'Iamblique admet que ce mouvement ou quelque chose de semblable, τοιοῦτον, a lieu *dans ces genres supérieurs mêmes*.

2. Ἐκπρεπέστατον; je lis : ἀπρεπέστατον.

3. Je change ici la ponctuation de Ruelle.

doit d'abord s'être écarté de l'être, pour ensuite être projeté. Troisièmement : c'est une conséquence nécessaire, impliquée en quelque sorte dans l'un qui se porte à la génération, qu'il soit d'un divisé en plusieurs, et que lorsqu'il est ces plusieurs, il soit des plusieurs rassemblé dans l'un ; car l'un, par la plurification, devient le plusieurs, et c'est par là que le *devenir* un et plusieurs diffère de le : *être* un et plusieurs ; car celui-là apparaît par parties et comme génération ; celui-ci comme substance et tout ensemble.

Le quatrième point est se composer et se décomposer [1] : ces moments ne sont pas la même chose [2] que être plurifié et être ramené à l'unité, car ceux-ci contiennent un accroissement et une diminution du nombre; ceux-là une raréfaction seulement et une condensation des choses : ils signifient, les uns, une descente vers la division et une ascension à l'indivisible ; les autres, une conversion (ἐπιστροφή) sur soi-même et un mouvement pour sortir de soi et pour se porter vers l'extérieur, ou un rapprochement intime avec le corps et un détachement de lui.

La cinquième conclusion montre l'assimilation au pire et au meilleur, et la sixième, sa parfaite affinité et sa commune mesure [3] avec l'un et l'autre. Peut-être serait-il mieux de faire tous ces genres du même couple, c'est-à-dire du couple du pire. Car il s'égalise et s'assimile aux autres, se distingue des autres, de plus, devient en se retirant des autres pour aller à la substance et périt en allant aux autres et se retirant de la substance. De sorte que, d'un côté, il ne participe pas de la substance, puisqu'il glisse déjà vers la génération, mais de l'autre côté il est participé en tant qu'ayant mis de côté la génération.

Tous ces genres subsistent donc ensemble selon le devenir de l'âme, comme ceux qui viennent immédiatement après en se suivant, selon sa nature inengendrée. C'est pourquoi partout, dans toutes les conclusions, courent, pour

1. J'ajoute ce mot omis par ellipse.
2. Je lis : ταὐτά, au lieu de ταῦτα, comme le propose Ruelle.
3. Πολλὴν... συμμετρίαν.

ainsi dire, les unes sur les autres les expressions : *il devient, — parfois, — il périt,* voulant montrer, par là, que tous ces moments poussent l'âme vers la génération et l'entraînent hors de la génération. Et il est clair que c'est de ce que l'âme est susceptible de passivité, qu'il prouve chacune de ces conclusions. Et vous voyez avec quel ordre logique procèdent les raisonnements. Il fallait que d'abord l'un s'écartât de la substance, — ensuite qu'il projetât la génération, — ensuite qu'il se divisât en elle, — ensuite qu'il se composât avec elle, — ensuite qu'il s'assimilât et devînt âme sans raison ou corporelle, — ensuite qu'il fût constitué au rang de la nature engendrée et qu'il fût mesuré avec elle par une même mesure. C'est ainsi qu'a lieu la descente. Mais il y a un mouvement correspondant (ἀντιστρόφως); car il faut que l'âme soit rendue inégale au devenir, — puis rendue dissemblable, — puis, qu'elle projette des actes rationnels et incorporels, — ensuite qu'elle se distingue du corps, — ensuite qu'elle replie la multiplicité dans l'un, — ensuite qu'elle se mette en marche pour saisir la substance, — ensuite et enfin, qu'ayant terminé son ascension, elle se remplisse de l'être. Et ne vous étonnez pas si les pires des contraires meuvent l'âme vers la descente et les meilleurs vers l'ascension, car les mêmes principes n'ont pas la même force relativement à des choses différentes. En outre, dans *les autres* [1] les pires paraîtront meilleurs, comme il l'établit lui-même dans la sixième hypothèse et, comme nous le montrerons, la sixième ressemble à la troisième. Il est donc très naturel qu'un fait semblable [2] soit anticipé dans celle-ci (la sixième). Et sans doute il est permis de dire, en convertissant les propositions, que le fait d'être rendue égale aux *autres,* c'est être remplie d'inégalité, que d'être rendue inégale à eux, c'est être remplie d'égalité avec soi-même, que le fait d'être assimilée à eux c'est tomber dans l'océan de la dissemblance et que le fait d'être rendue dissemblable à eux (aux autres) c'est arriver au même, à savoir d'être sem-

1. Τὰ ἄλλα.
2. Τὸ τοιοῦτον, c'est-à-dire que les pires y paraissent meilleurs.

blable à soi-même [1]. Maintenant l'un (de l'âme) se compose avec le corps et se distingue de lui, car Parménide lui-même institue une double espèce de destruction et de génération, qui s'applique aux plusieurs comme à l'un. Dans les premières conclusions, il a certainement admis le *devenir* et le *participer de la substance* pour expliquer l'ascension des meilleurs. Donc la première, la seconde et la troisième conclusions tirent des principes les meilleurs, l'état meilleur ; car l'un devenant est l'état de l'âme ramassée en elle-même (συναγερμός). Les trois conclusions qui viennent ensuite et à la suite sont établies de deux manières et la raison c'est qu'elles sont établies selon un double rapport : le rapport à soi-même et le rapport aux autres. C'est pourquoi ce n'est pas sans intention qu'il a posé l'état d'*être composé* comme identique à l'état d'être *le même et autre,* principe d'où il tire la preuve de la relation (de l'un) aux *autres.*

§ 402. La cinquième question amène une opinion que je partage moi-même et j'ai trouvé que le philosophe Syrianus lui aussi a voulu également diviser les autres hypothèses et leurs membres, comme la première ; mais tout en le disant, il a omis d'opérer la division. Ainsi donc il est certain que Parménide enseigne ici qu'il y a six espèces d'âmes.

L'une, qui est au sommet de toutes, par le fait qu'elle participe ; c'est celle qui, quoique descendant dans la génération, cependant n'y descend pas, comme dit le grand Iamblique dans son traité *Sur la Migration de l'âme* hors du corps. Cette espèce, donc, qui descend et remonte, sans subir la génération, ne fait que participer et ne pas participer à la substance ; car elle ne fait qu'être avec l'intelligible ou ne pas être avec lui, et la descente de ces âmes ne fait que créer leur présence auprès des choses d'ici-bas.

La seconde espèce est celle qui par sa propre nature a projeté la génération, mais d'une façon, autant que possible, indivisible, monoïde et semblable à celle qu'on voit dans la grande *République* de Platon [2].

1. Je lis : ἑαυτῷ ὅμοιον, au lieu de ἑαυτό.
2. *Rep.*, 612 *a*. « Pour bien connaître la véritable nature de l'âme, on ne

La troisième espèce est par sa propre nature divisée et par sa propre nature plurifiée par son rapport à la génération; et cependant même cette espèce ne subit pas la passivité, seulement elle a des fonctions plus diverses et plus variées [1].

La quatrième conclusion nous introduit une espèce d'âme qui vient après l'espèce diversifiée ; par sa propre nature elle se mêle au corps, s'en revêt comme d'un vêtement et ne fait avec lui qu'un coagrégat un et unique.

La cinquième espèce projette par sa propre nature une vie corporelle ; elle devient dans ses habitudes semblable au corps, diminue et s'accroît, en tant que liée au corps, et, pour prendre une formule générale, s'emplit d'une espèce de masse ; car il est évident que le nombre des âmes procède par les médianités qui leur sont propres depuis le degré le plus élevé jusqu'au dernier.

§ 403. Que dirons-nous à la sixième question. Que le fait de participer au temps vient aux âmes, des dieux sous-célestes. C'est pourquoi les *autres* sont démontrés selon la substance devenant, comme les espèces en soi en tant qu'êtres sont prouvées selon la substance achrone. Car autre chose est que cet un *soit* semblable et dissemblable, autre chose qu'il s'assimile et se désassimile ; car l'une de ces propriétés est présente dans l'un comme *devenant* et celle-là dans lui comme *être*. Il en est de même des autres. C'est pourquoi il a placé d'abord la dernière conclusion, parce que c'est selon elle que devait être conclue la génération, et selon la génération, les autres. De sorte que cette propriété particulière de l'âme vient des dieux hypocélestes ; l'égal et l'inégal, des dieux célestes ; le semblable et le dissemblable, des dieux hypercosmiques ; la composition lui vient en commun des dieux intellectuels ; car, dans toute raison, *les êtres*, τὰ

doit pas la considérer dans l'état de dégradation où la met son union avec le corps, il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Alors on verra qu'elle est infiniment plus belle... on verra si elle est simple ou composée. »

1. Ποικιλώτερον πολιτεύσεται. Allusion à la *République*, où l'âme est comparée à un État, πόλις.

ὄντα, existent par la composition et la décomposition, quoique ce soit surtout dans le démiurge que se voie cette manière d'être. En effet, l'un et plusieurs tirent l'existence, quant au nombre, de tous les diacosmes intellectuels par leur propre nature ; quant à la propriété de devenir et de périr nous avons déjà dit qu'elle vient des dieux hypocélestes ; de sorte que celle de participer de la substance procède des dieux intelligibles ; car en tant qu'un, il *est*, comme il le dit, et c'est là (dans les intelligibles) qu'apparaît tout d'abord l'un-être. Le développement de l'argumentation produit donc l'âme selon l'être, entendu comme devenir, puisque la conclusion a été qu'elle est dans le temps et dans un temps déterminé, et cela parce que c'est par l'intermédiaire (διὰ) des dieux hypocélestes qu'elle a participé même de l'intelligible [1]. Donc, ayant participé du temps, l'âme à la fois est et devient, puisqu'elle tire l'être des intelligibles et le devenir des hypocélestes. Maintenant elle est un et plusieurs, devenant et périssant : ceci, par l'influence des dieux hypocélestes, cela par l'influence des dieux intelligibles et intellectuels. Donc la composition et la division, par la même raison, viennent des deux ; mais en tant qu'elle se divise et se rassemble, elle possède et tient cette propriété des intellectuels ; en tant que quelque chose de *devenant* et de périssable, elle subit ces conditions des dieux hypocélestes. C'est pourquoi il a mis le devenant et périssable même dans la quatrième conclusion avant le se ramasser et se séparer, et qu'il produit l'un et l'autre (la composition et la décomposition) avec la génération et selon la génération, et par l'intermédiaire des dieux génésiurgiques, c'est ce que prouve la suite de la discussion où il ajoute : le devenir a tout absolument, sauf l'un premier, par l'intermédiaire duquel il prouve la génération inengendrée des âmes qui ne peuvent pas subir cette descente.

§ 404. Venons à la septième question : il donne en différents endroits [2] des définitions différentes des repos, tantôt il

1. Qui pourtant lui vient des dieux intelligibles (ἀπό).
2. Conf. Damasc., § 397.

les place, comme Aristote, entre les deux mouvements contraires; tantôt il imagine que le mouvement n'est pas, mais que le repos participe de la substance, tantôt inversement que les repos et sont et ne sont pas, et que le devenir et le périr sont des mouvements contraires à ces repos. Il est donc évident qu'il faut combiner et tisser les repos avec les mouvements; car c'est entre ces repos et ces mouvements qu'il voit l'instantané, τὸ εξαίφνης. Dans les conclusions précédentes, il n'a nulle part démontré que le repos est; car les générations et les changements selon le temps étaient des mouvements. Est-ce donc en appelant *maintenant,* νῦν, la substance mue de l'âme, qu'il prouve que le repos est dans l'achrone? mais comment? car ce qui est au milieu entre le repos et le mouvement, c'est l'instantané. Est-ce que *maintenant* ajoute le repos au mouvement? mais qu'est-ce que le repos, si ce n'est génération et substance dans le temps, de sorte que le repos est enveloppé dans les générations que nous avons posées? Pourquoi donc n'a-t-il pas tiré de ces genres, du repos et du mouvement, une conclusion propre, comme il l'a fait de l'un et des plusieurs, du semblable et du dissemblable? C'est qu'il faut dire qu'il a pris la génération pour arriver à une opposition des deux genres, afin que l'achrone fût vu au milieu. Il faut donc concevoir que l'âme, descendant ici-bas et en remontant, se meut, et que demeurant n'importe de quel côté, pendant n'importe quel temps, elle est en repos. Mais j'entends être en repos temporairement, χρονικῶς, et comme dans la génération. Car le repos en soi est l'opposé contraire à ce mouvement qui est dans le temps, et si, dans l'intervalle, elle arrête quelque part la descente et suspend l'ascension, elle est dite se reposer; car même si elle est toujours en mouvement, cependant l'acte qui s'arrête sur le même objet est repos, c'est le repos dont il est question ici, et si elle s'arrête dans cet acte l'acte qui s'arrête se produit avec et dans le temps, et ainsi le fait qu'elle se meut toujours n'empêche pas que nous ne concevions en elle ces états, soit selon la substance, soit selon les actes. C'est donc plus haut qu'il a contemplé la génération

purement génération et la destruction; et c'est après avoir divisé les conclusions que nous avons dites, en mouvement et repos, qu'il voit entre les générations opposées la nature achrone. Et de même qu'il a pris les conclusions antérieures selon la génération et la destruction, de même il prend ici les conclusions négatives selon le repos et le mouvement, et la cause en est que l'âme, d'un côté en tant que substance, est mue et en repos (puisque la divinité zoogone a anticipé la source de l'âme) et en tant que génération, elle participe du temps et des changements de temps, ou plutôt elle montre selon le temps sa propriété zoogone. C'est pourquoi les formules permutent entre elles et au lieu de la génération, on a le *se mouvoir et se reposer,* issus d'elle et c'est pourquoi il n'a pas tiré du devenir particulièrement cette conclusion, comme enveloppée *monoïquement,* μονοειδῶς [1], dans la génération, puisque, selon son mode achrone, comme elle est un et plusieurs, et ni un ni plusieurs, de même elle est mue et en repos et ni mue ni en repos; et cet achrone est posé tout nu [2] entre les mouvements et les repos, comme deux espèces génésiurgiques.

§ 405. Mais qu'est-ce donc que cet instantané, et qu'est-ce que l'achrone, — c'est la huitième question? Est-ce l'élément éternel de l'âme, et son être même, comme il le dit? — et comment apparaît-il au milieu des mouvements et des repos? C'est qu'il existe avant les deux. C'est *de* lui que part, *autour* de lui que s'accomplit, dit-il, la génération; c'est *selon* lui [3], en quelque sorte, que partout l'âme agit. Car c'est ainsi qu'elle sera dans l'espèce éternelle de la vie [4], même si elle devait remonter du dernier degré du mal. Mais comment voit-il l'instantané dans les actes, puisque, suivant lui, la substance seule est éternelle? A cela on pourrait répondre que l'un est l'image de l'autre, puisque c'est le repos qui projette de l'éter-

1. Le mouvement et le repos, sont pris dans le même sens que le devenir.
2. Sans aucune détermination d'espèces.
3. Ἀπ' αὐτοῦ — περὶ αὐτοῦ — κατ' αὐτό, que je lis, au lieu de κατ' αὐτόν qui serait la répétition de φησίν.
4. Peut-être faudrait-il lire : ψυχῆς.

nel les actes. Car même dans les corps l'instant, τὸ νῦν, est l'image de l'éternel. Quant à la première objection, que partout la même substance est présente et qu'elle est éternelle même dans les choses du dernier degré, on pourrait la rendre vraisemblable, à la condition de voir la génération dans les actes. Mais si on la voit dans la substance même, comment pourra-t-il expliquer que se produiront l'instantané et l'achrone? L'instantané serait-il comme le centre de la génération, qui se déroulerait circulairement autour de lui? Mais comment alors l'âme, dépouillée de la génération, sera-t-elle parfois au dernier degré de la vie, puisqu'elle est un centre? Comment l'instantané peut-il être placé au milieu des mouvements et des repos, soumis au devenir? Car l'achrone, en tant que centre, c'est-à-dire n'ayant pas sa place à la circonférence, est au-dessus des mouvements comme des repos. Comment donc ne serons-nous pas obligés de diviser l'âme en être et en devenir, c'est-à-dire en deux parties autres l'une que l'autre; et laquelle de ces deux parties sera le principe automoteur? Car si c'est le devenir, l'être de l'âme ne sera plus automoteur, mais immobile; et si c'est l'être, le devenir ne sera plus automoteur, mais mû par un autre. Et que peut être l'instantané, sinon l'éternel dans le temps [1], qu'on le considère comme une chose qui *est*, ὄν, ou comme une chose qui *devient?* Le plus sûr est donc de mêler l'un à l'autre, car il n'y a rien dans l'âme qui soit pur et sans mélange : le divisible en elle est indivisible, et l'indivisible divisible. L'être est aussi devenir et le devenir, à son tour, est être. Et voilà pourquoi Platon l'appelle tantôt substance, tantôt devenir. Elle n'est donc ainsi ni sans temps ni dans le temps, mais elle est à la fois le sans temps dans le temps, et le dans le temps sans temps [2]. Car c'est ainsi que nous la

1. Τὸ αἰώνιον ἔγχρονον.

2. Condillac ne fait nulle difficulté d'admettre que *plusieurs* idées peuvent se trouver, *en un même instant,* présentes dans notre âme. Il trouve seulement que notre esprit est trop borné pour avoir une claire conscience de *plusieurs* idées en *un seul et même instant. Essai s. l'Orig. de nos connaissances*, I, sect. IV, § 6. Franz Hemsterhuys, *sur la Sculpture*, p. 26. « Il y a dans notre

disons : un et non un, plusieurs et non plusieurs, participant ainsi du temps et n'en participant pas, en mouvement et en repos, et ni en mouvement ni en repos, en outre et par suite devenant et périssant, et ne devenant ni ne périssant, de sorte qu'elle est immobile par son principe éternel, mue par un autre, par son principe temporaire, et mue par elle-même par son caractère mixte. En tant que motrice, elle est immobile; en tant que mue, elle est mue par un autre ; en tant que les deux sont le même, elle est mue par elle-même. C'est pourquoi avec l'immuabilité, elle possède la muabilité, comme avec le principe moteur elle possède la motilité : de sorte que, se changeant elle-même et se changeant par conséquent incessamment, par là elle a la priorité d'être toujours, en ceci qu'elle se modifie en quelque sorte elle-même, par suite du principe que possède sa substance de se changer soi-même, c'est-à-dire tantôt de se concentrer davantage, tantôt moins. La substance de l'âme est ainsi absolument un mélange des deux, et elle n'est ni l'un ni l'autre sans l'autre ; car l'un et l'autre, c'est en quelque sorte le même par le substrat, — quoique différents l'un de l'autre, par leur propriété particulière élémentaire, et on pourrait dire que le côté affirmatif et le côté négatif de l'âme sont ensemble. Cependant la discussion nous montre à part le devenir et le temporaire de l'âme par les affirmations ; mais le vrai, c'est qu'elle est une idée, une nature une, mélange parfaitement un de ces genres, de sorte qu'elle est partout tous. Mais puisque dans le mélange ils participent les uns des autres, le temporaire en quelque sorte *s'éternise* [1], l'engendré est substantifié, et inversement l'éternel est temporisé et l'être est tissé dans la génération : et l'âme est les deux ensemble. Mais puisque notre génération est plutôt substance que génération, et que les générations des genres meilleurs sont certainement, dans une égale mesure, l'un et l'autre ; par cette raison la

âme quelque chose qui répugne à tout rapport avec ce que nous appelons succession ou durée. »

1. *Æternatur* exemplari suo, dit, par un barbarisme expressif, le scholastique Thierry de Chartres. B. Hauréau, *Hist. de la scolastique*, t. I, p. 402.

vie de l'âme est constituée tantôt davantage selon la génération, tantôt davantage selon l'être, mais cependant sa substance est toujours selon l'un et l'autre ensemble, puisque ses actes risquent parfois et presque partout de tomber hors de l'être. Car cette chute qui la fait sortir des meilleurs se voit plus fréquente et plus grande dans les actes. Ce n'est donc pas une objection insoluble, si l'on dit que l'instantané se trouve jusque dans le dernier degré du mal. Car s'il y a dans les actes une image, c'est l'image de l'instantané [1] ; mais si l'instantané est toujours dans la substance, la substance du moins est à la fois éternelle et dans le temps [2], quoiqu'il y ait des cas où elle est plutôt éternisée, d'autres où elle est plutôt temporisée, par suite de la muabilité dans la substance dont nous avons parlé, et des cas où l'éternité domine le temporisé, d'autres inversement. De sorte que si elle est abaissée dans l'instantané, c'est que celui-ci s'est affaibli, et que, par suite de la prépondérance prise par l'élément plus divisible de l'âme, l'indivisible s'y est affaibli. Si l'instantané est placé au milieu de la génération, il n'y a pas lieu de s'en étonner; car l'être a été mélangé avec le devenir, comme le caractère propre de l'éternité avec le caractère *chronique,* comme le repos avec le mouvement. Il ne faut donc pas dire qu'une partie de la substance est en repos, une partie en mouvement; mais qu'elle est à la fois toute en repos et toute en mouvement — (j'entends par son principe inengendré) — tandis que par son élément de devenir, elle est en mouvement et en repos partiellement, ou plutôt, même selon le devenir, elle est à la fois l'un et l'autre, mais l'un plus, l'autre moins, par suite de sa muabilité.

§ 406. Ces principes étant établis, il n'est pas difficile de répondre à la dernière objection. En effet, l'âme descend tout entière, car elle est tout entière, et dans toutes ses par-

1. L'instantané dans les actes ne sera qu'une image de l'instantané, parce que les actes eux-mêmes sont une image en quelque sorte de la substance.

2. Et par suite aussi l'instantané sera à la fois éternel et dans le temps. La contradiction est inhérente à sa nature, et on peut dire à la nature de toutes choses, excepté de l'un ἐπέκεινα.

ties, engendrée; même en elle l'achrone et l'être descendent parce qu'ils sont en même temps temporaire et devenant, sauf que ce n'est pas de la même manière; mais tout ce qui de l'âme est substantifié selon le plus, descend moins; ce qui l'est selon le moins, descend davantage. Ainsi l'instantané n'aura pas besoin de l'instantané, car ce n'est pas en tant qu'instantané qu'elle descend, mais en tant que chose engendrée. En tant que chose engendrée, elle a l'instantané parce qu'il se mêle à elle. Nous n'irons donc pas à l'infini si l'achrone de l'âme descend, parce que *celui-ci* [1] est aussi temporaire.

§ 407. A la dernière question, je répondrai brièvement que l'instantané, par sa propriété particulière, est avant les deux; par le fait du mélange, qu'il est au milieu et présent partout, et que par sa muabilité, il est après les contraires. Car c'est alors qu'il se manifeste en passant à côté d'eux [2], selon les déplacements des contraires, quoique partout et toujours inhérent au devenant.

§ 408. Onzième question : L'instantané est indivisible par sa propriété particulière et par suite achrone. Le maintenant (τὸ νῦν) est mesure et intervalle du temps, comme nous l'avons dit, et il l'a appelé *instant* pour montrer que c'est un temps qui est là [3] présent et il a donné à l'autre le nom d'instantané, parce qu'il vient dans l'âme de causes invisibles et séparées et supérieures, ἐξ-ἀφανῶν. Si donc même ici nous entendions l'instant comme indivisible, il serait un instantané corporel et l'autre un instantané psychique. Et voilà pourquoi celui-ci est instantané, parce que, sous un certain rapport, il est intelligible et éternel, et *celui-là* est l'instant, parce qu'il est la limite du temps, qui mesure la génération corporelle.

§ 409. A la douzième objection répondons nettement que, même dans les âmes supérieures, il y a un élément soumis

1. Τοῦτο. J'aimerais mieux lire : τὸ αὐτό avec le sens : parce qu'elle est en même temps une chose temporaire.

2. Παραιραίνεται, in transitu se ostendit.

3. Ἐνεστώς.

dans une certaine mesure au changement, même dans l'intérieur de la substance; mais que c'est surtout chez nous que le changement se manifeste. Ajoutons que dans ces âmes supérieures le changement n'est pas réel, que ces changements se produisent comme dans une chose inengendrée et sont aussi petits que possible; que les nôtres, au contraire, passent tour à tour au devenir et à la substance, au mal et à la vertu, et paralysent davantage l'union. Troisièmement : celles-là sont spécifiées plutôt par la substance que par le devenir, ou au moins dans une égale mesure; les nôtres existent surtout selon le devenir, parce que, d'après le *Timée* [1], elles ne sont pas entièrement composées d'éléments purs et sans mélange.

§ 410. Treizième question : l'âme est toujours mue, ce qui est la même chose que de dire qu'elle est en réalité toujours engendrée et engendrée par elle-même. Mais dans le devenir, il y a aussi le repos qui accompagne le mouvement; de sorte que, même si elle est en repos, elle est en repos, selon sa propriété de se mouvoir elle-même, parce qu'elle s'arrête elle-même, ou, si vous le voulez, je dirai parce qu'elle se meut vers le repos ou selon le repos. Troisièmement, selon la propriété caractéristique de l'instantané, elle est immobile; selon le devenir, elle est mue par elle-même. Par son espèce mélangée, elle possède l'automobilité immobile, comme l'engendré inengendré.

§ 411. Nous résoudrons la quatorzième objection en disant qu'il a vu les autres mouvements dans ses ascensions et ses descentes. Car elle se modifie à la fois et est, ou bien en haut, ou en bas, ou au milieu, selon l'espèce de modification qu'elle éprouve. C'est pourquoi il a omis de donner un nom particulier au mouvement local qui est partout présent, parce que le mû et le en repos, comme présents partout en commun, n'ont pas été l'objet d'une conclusion particulière, mais sont produits ici pour les besoins de la preuve de l'instantané. Et la raison, c'est que le changement de lieu est

1. *Tim.*, p. 57 *c*. Je lis : πολλῇ τῇ γενέσει, au lieu de πολλαί.

partout inhérent à l'âme, puisque ce mouvement est un privilège qui lui est particulier, comme l'enseigne le *Timée* [1].

§ 412. Quinzième et dernière question. Il emploie ici les négations et les affirmations d'abord parce qu'il achève et complète la division de la thèse qu'il veut démontrer, et ensuite parce que les négations conviennent à cet un qui est le dernier un, en tant qu'être et non un. Sans doute il vaudrait mieux dire que le premier un a été par les négations élevé au-dessus de tout, que le second, par les affirmations, procède en toutes choses, et que le troisième à son tour, par des négations, se retourne vers ceux qui sont avant lui. C'est pourquoi la meilleure espèce de l'un est introduite par les négations, ensuite la médianité de l'âme réclame les contraires, le divisible et l'indivisible, le chronique et l'achrone, c'est-à-dire donc l'affirmatif et le négatif. Suivons aussi brièvement que possible les démonstrations et voyons s'il y a quelque chose qui ait besoin de quelque explication. « Donc, si l'un est tel que nous l'avons exposé, un et plusieurs, ni un ni plusieurs, et participant du temps. » — Car s'il procède de tous les genres que nous venons d'énumérer, il est évident qu'il est après eux tous. Il n'est donc pas seulement un, mais aussi non un, ni seulement plusieurs, mais aussi non plusieurs, et ainsi de même des autres genres. Mais s'il participe du temps, il est tantôt participant d'un temps et tantôt d'un autre temps. Or il conclut ensuite, enveloppant avec ce résultat la première conclusion, que parfois il participe de la substance et parfois n'en participe pas. Car si l'être est une conséquence nécessaire de l'un, inversement certainement le non être est une conséquence nécessaire du non un, or le non être c'est ce qui ne participe pas de la substance. Il *est* donc certainement et *n'est* pas, s'il est un et non un : cela est vrai, mais comment des plusieurs ne conclut-il pas qu'il est *autre,* ἄλλο? Car il est plusieurs et *non plusieurs;* c'est qu'il était parfaitement suffisant de prouver l'un de ces genres pour les prouver tous. Ensuite, c'est

1. P. 58.

que l'hypothèse était l'hypothèse de l'un et la conséquence démontrée que si l'un est, il participe de la substance, et non pas si les plusieurs sont, ou quelque autre des autres genres. Et pour qu'on ne s'imagine pas que les conclusions formulées portent sur les propriétés, comme celle de la deuxième hypothèse, il introduit une claire définition de la différence des temps. C'est notre substance, lui paraît-il, qui la première scinde le temps et est le principe du changement selon le temps, de sorte que, pour m'exprimer en toute clarté, le changement dont je parle est celui qui a lieu selon la substance même, quand cette scission s'est produite ; après laquelle immédiatement suit la génération et la destruction selon ce changement ; — ensuite après avoir appelé l'ascension à l'être, génération et la descente, destruction, selon la vérité contenue dans la troisième conclusion, et les autres genres indiqués, il ajoute ceci : c'est qu'il y a deux espèces de mort et deux espèces de réviviscence, parce qu'il y a deux espèces de substance, l'une selon l'un, l'autre selon les plusieurs, dans chacune desquelles on voit génération et destruction : de sorte que, par suite, la distinction et la composition sont chacune aussi considérées sous un double point de vue. Car la composition, en tant que destruction de l'un, est génération des plusieurs ; mais chacune des deux est en réalité une seule et même chose, puisque la destruction de l'un est génération des plusieurs et que la destruction des plusieurs est génération de l'un. Mais cependant chacune diffère par sa manière d'être, σχέσις. Car une même chose est destruction par rapport à une chose et génération par rapport à une autre. « Or, dit-il, lorsque le semblable devient dissemblable, il y a à la fois assimilation et désassimilation. » Mais en ce qui concerne notre substance, l'ordre dans lequel il présente ces propositions ne paraît pas très exact, ni très sûr, puisque tantôt il met en avant le dissemblable, tantôt l'assimilation, tantôt faisant du meilleur le premier membre de l'opposition contraire, tantôt le pire. Mais c'est sans doute parce qu'on peut envisager tour à tour en sens inverse ces genres, quand il s'agit de cet un, comme nous l'avons prouvé plus haut,

pour passer de là à l'instantané. Peut-être aussi entend-il dans un sens général, mais en en faisant ici une application particulière, le être mû et le être en repos, qui viennent de la première source zoogonique, de la propriété caractéristique spéciale, et du dernier un, dans lequel tantôt le mouvement, tantôt le repos spécifient davantage la substance, tandis qu'au milieu d'eux paraît être le principe qui gouverne et domine l'âme et toute âme. Il a expliqué avec une clarté suffisante comment il a démontré l'instantané, comme : « Ce qui de cet état passe en changeant dans l'un ou l'autre [1] », comme, par exemple, le devenant procédant de l'être, ou le changement procédant du principe éternellement immuable. Car notre substance est à la fois immuable et muable : « Mais la nature même qu'on appelle l'instantané est assise, ἐγκάθηται, solidement comme une sorte de nature étrange » ; étrange parce qu'elle est substance devenant et en même temps les contraires ; nature, φύσις, parce qu'elle n'est ni limite du temps, ni limite de la génération, mais une sorte d'espèce démiurgique ou zoogonique ; enfin, elle est assise solidement, ἐγκάθηται, parce qu'elle est éminemment la base, le fondement sur lequel est assise l'âme, un principe stable et capable de réunir et de rassembler, et cette nature est déterminée comme le point d'où part, et le but où tend le changement, parce qu'elle est le principe de la procession, la fin de la conversion, et que c'est là l'essence propre de l'instantané (il ajoute) : « Et puisque l'un est en repos et se meut, il changera et passera de l'un à l'autre, car c'est ainsi seulement qu'il pourra produire les deux. » Si donc, il se meut et est en repos, il est à la fois les deux, parce qu'il est le dernier un, que tantôt il devient, tantôt meurt, selon le changement, bien entendu, de la manière d'être dominante, soit la divisible soit l'indivisible. L'instantané réunit l'un et l'autre et mêle l'immuable au changement. Ensuite, il

1. Stallbaum *in Parm.*, 442 : « Hoc igitur dicit (Plato) : τὸ ἐξαίφνης videtur hoc fere significare, vertere nimirum aliquid *ab illo* in *alterutrum;* neque enim a statu adhuc durante (ἑστῶτος) vertit ad contrarium, neque a motu nondum finito (κινουμένης) ad quietem transit. »

transporte la démonstration sur tous les contraires en général. Il prend pour premier couple le *être* et le *périr,* et le non être et le devenir; pour *fins,* le être dans les choses où il est en repos, et pour moyens ou chemins qui amènent à ces fins, la génération et la destruction. Nous ferons observer d'abord qu'il a négligé la première conclusion, à savoir *le participer de la substance* et *ne pas en participer,* peut-être parce qu'elle est enveloppée dans les autres et peut-être aussi parce que les âmes premières ont été faites selon le principe inengendré et la génération, et qu'en elles l'être était identique au devenir et le changeable à l'immuable. Maintenant le repos et le mouvement conviendront parfaitement à ces âmes, parce qu'elles sont participant de la substance et se reposent en elle, ou qu'elles ne sont pas participant de la substance et qu'elles sont mues, ou parce qu'elles sont seulement se mouvant et se reposant, soit en haut, soit en bas, et qu'elles ne souffrent pas la génération et la destruction, ou la division et la composition, ou tout autre changement substantiel, mais ne connaissant d'autre mouvement ni d'autre repos que selon le lieu. — Ensuite, il introduit la négation de la troisième conclusion, en prenant inversement pour prémisse l'un et les plusieurs, comme les fins où se laisse voir le repos. Car, en réalité, le repos veut aboutir à une fin. Car, toute chose se meut jusqu'à ce qu'elle ait trouvé la fin où elle tend : là elle se repose, de sorte qu'il y a mouvement, pour aller aux plusieurs et pour aller à l'un. De sorte qu'il faut appliquer *aux autres* ces mêmes conclusions, à savoir : que le repos est dans les fins, et que le mouvement tend à une fin ; de sorte que ni le semblable ni le dissemblable, ni l'assimilation et la dissimilation ne sont les uns des mouvements, les autres des repos, ce qui a été démontré dans les espèces. C'est pour cela que les repos n'ont pas de noms selon les espèces, comme les mouvements ont les noms de dissimilation et d'assimilation : et je dis la même chose du genre de l'égalité et de l'inégalité.

§ 413. Nous avons encore d'autres difficultés à résoudre relativement à l'âme. Voyons d'abord ce que nous disons.

Est-ce que les actes, en changeant, prouvent que la substance change [1] ? Mais par là nous reconnaîtrions que l'espèce de l'âme est quelque chose d'instable et sans fondement consistant, qui ne différerait en rien du corps qui coule et s'écoule. Car toutes les fois que changera l'acte, la substance sera aussi changée. Relativement à notre âme, la chose est peut-être moins difficile à admettre; mais les mêmes accidents [2] se produiront dans l'âme divine, à savoir l'instabilité de sa substance, l'écoulement constant dans toutes ses parties et l'impossibilité d'être toujours ordonnée dans la même espèce. Car dans le changement des actes apparaissent les changements de la substance ; de sorte que autant, dans tout le cercle qu'elle a à parcourir, il y aura d'actes, autant se produiront de substances psychiques.

Deuxièmement : Comment l'âme sera-t-elle encore immortelle et aura-t-elle une puissance infinie, comme nous l'avons démontré dans nos leçons sur le *Timée*, si sa substance est incessamment autre, et qu'elle ne demeure jamais une seule et même âme [3], et cela à l'infini ?

Troisièmement : Nous allons détruire l'automotricité de l'âme ; car si le tout demeure malgré le changement des parties, elle ne demeure pas la même selon le nombre, mais seulement selon l'espèce, de sorte qu'elle ne se donnera pas à elle-même l'hypostase. Elle sera nécessairement mue par un autre, même en demeurant la même selon le nombre, parce que par la partie qui demeure toujours, elle mouvra ; par la partie qui s'écoule, elle sera mue. Elle ne sera donc pas tout entière automotrice ; car le principe qui se meut lui-même

1. Déjà Grégoire de Nysse s'était posé la question, non seulement quant à la substance de l'âme, mais à celle de Dieu. Il la résout aphoristiquement en disant que nous ne pouvons concevoir et saisir que les actes, mais que si les actes n'étaient pas analogues à la substance, celle de l'âme comme celle de Dieu nous resterait absolument inconnue. Mais il faut toujours faire la réserve que les actes ne manifestent leur principe caché que par analogie et non absolument, certainement, complètement. *De eo quid sit ad im. Dei*, 26.

2. Au sens logique : τὰ συμβαίνοντα, les propriétés essentielles de l'être, qui l'accompagnent nécessairement et toujours, συμβαίνειν.

3. Je lis : οὐδὲ μία, au lieu de οὐδεμία.

ne s'abandonne jamais lui-même, il est toujours le même : il ne changera donc pas d'aucune manière quelconque, sinon il sera autre et autre, par conséquent il ne sera plus lui. Or, il faut qu'il soit ce qu'il est, afin de se mouvoir lui-même ; tandis que s'il devient autre et autre, ou il sera changé par lui-même ou par un autre. S'il est changé par un autre, il n'est plus se mouvant lui-même, et s'il l'est par lui-même, puisque lui-même est immuable, il ne change pas en tant qu'il se change en lui-même. S'il est l'un et l'autre à la fois, il sera à la fois immuable et muable. Outre ces considérations, il y a une quatrième difficulté qui se présente, à savoir : si le corps céleste devient toujours autre en espèce, ou s'il est toujours la même espèce selon le nombre, ainsi que nous l'avons montré dans nos leçons sur le *Timée*. Car dans cette alternative, comment à plus forte raison l'âme divine ne gardera-t-elle pas la même espèce aussi selon le nombre ? En outre, si [1] le corps céleste ne se compose pas ni ne se divise, comment l'âme sera-t-elle soumise à ces vicissitudes et comment ne le sera-t-elle pas ? Nous élèverons les mêmes difficultés concernant notre âme, tirées de notre corps de lumière. Enfin, nous devrons nous interroger nous-mêmes, pour savoir si notre âme, dans ses changements, perd quelque chose ou ne perd rien. Car, dans cette dernière alternative, elle ne subirait absolument aucun changement, et, dans l'autre, elle ne sera plus tout entière et en toutes ses parties immortelle.

§ 414. Maintenant donc, posons un principe unique, auquel nous ramènerons ces questions et toutes les questions de même nature. Qu'il soit donc admis par nous que l'espèce de l'âme demeure la même selon le nombre, l'espèce de l'âme divine et de la nôtre. Mais il faut examiner s'il est possible que l'âme demeure dans cette condition, et, auparavant encore, bien déterminer que tout changement n'est pas destructif de la chose qui change ; car le sens (de la vue) est modifié quand il éprouve un changement par le visible, et il

1. Je lis : εἰ, au lieu de εἰς.

demeure cependant le même selon la substance. Car en voyant tantôt l'astre de Zeus, tantôt l'astre d'Arès, je transporte le même sens sur l'un et sur l'autre, quoiqu'il soit changé par l'un et par l'autre. Notre corps de lumière est, dans le ciel, rempli de la lumière céleste, qui se répand dans toute la profondeur de sa masse et lui communique une force plus divine; quand il est en bas, privé de cette lumière, il se dessèche pour ainsi dire, devient plus ténébreux que lui-même et plus matériel. Il penche donc vers le bas, vers la terre, quoiqu'il reste le même en nombre selon la substance. De même aussi lorsque notre âme se tend vers la raison et vers Dieu, sa substance se remplit d'une lumière intelligible et intellectuelle qu'elle ne possédait pas auparavant, sans quoi elle serait toujours une substance divine. Or, maintenant elle n'est pas toujours une substance divine; c'est donc qu'elle s'écarte de la raison et de Dieu. Elle perd donc, mais elle reste la même selon le nombre, et la même espèce; mais elle est autre, en ce sens qu'elle est moins intellectuelle et moins unifiée. Et si en se laissant tomber dans son élément engendré, elle éprouve une modification qui la rapproche de la génération, de la matière et des démons matériels, elle subit une influence d'eux qui la porte vers le pire; elle se remplit d'une vie démonique et qui l'abaisse, mais elle demeure la même en nombre qu'elle était auparavant [1], quoiqu'elle soit abandonnée du principe qui fait sa perfection et soit remplie des ténèbres démoniques. C'est pourquoi elle est maintenant encore ce qu'elle était auparavant, et cependant elle agit par l'élément le plus inférieur d'elle-même, se constitue selon lui, sans perdre l'élément supérieur de sa substance; mais elle le garde, quoiqu'il soit emporté du côté du pire, vers tout ce qui en elle est génésiurgique et divisible, parce que même ce dernier élément peut aspirer encore parfois au meilleur, parce que le mélange a déposé en lui quelque chose d'inengendré et d'indivisible.

1. L'abaissement moral ne change pas sa nature; elle reste la même en espèce et en substance, et cela ne la divise pas en plusieurs âmes; elle reste une en nombre. Allusion, peut-être, aux trois âmes de Platon.

C'est ainsi qu'il faut nous représenter le changement exercé par les astres : par exemple, le corps de la lune qui se rapproche du soleil, et tour à tour s'en éloigne, reçoit nécessairement une vie différente et prend une lumière qui diffère selon la substance. Il est donc évident que le soleil exerce une action sur la substance de la lune et des autres corps célestes, de sorte que les animaux célestes sont modifiés les uns par les autres selon leurs mouvements de procession ou de déclinaison. Sans doute les efflux qui s'écoulent d'eux sur cette terre apparaissent différents, et cependant chacun d'eux demeure toujours la même espèce selon le nombre dont les variations sont causées par la diversité des participations substantielles, c'est-à-dire des participations qui exercent une action sur la substance même. Nécessairement donc, et de la même manière, les âmes divines mêmes sont modifiées par les différents intelligibles; car l'âme ne saisit pas à la fois tous les intelligibles, ni de la même manière, quoique quelques-unes les saisissent tous à la fois. Ainsi, elles sont modifiées dans la mesure où elles s'emplissent, selon les différentes circonstances, de différents intelligibles. De sorte que leur substance demeure la même en nombre et que la participation substantielle, celle qui exerce une action sur la substance, se modifie diversement, et change la substance dans cette mesure et sous ce point de vue.

Le raisonnement donc semble nous avoir prouvé cette unique proposition, à savoir que la substance par elle-même, toutes celles, du moins, qui sont immortelles selon le temps, demeure la même en nombre, ne perd rien de son espèce [1] propre dans les mille changements qu'elle subit, est cependant modifiée selon la participation et subit une modification, mais non par destruction [2], une modification qui, ou bien fortifie son espèce ou l'affaiblit, mais qui ne bouleverse pas la substance qu'elle a eue dès le commencement en partage.

1. Inversement, la différence numérique implique la différence spécifique. C'est le principe des indiscernables de Leibniz.

2. Τὴν διὰ φθορὰν ἀλλοίωσιν. Il semble qu'il faut ici une négation μὴ διὰ φθοράν. Je l'introduis dans la traduction, au lieu de τὴν.

C'est donc l'âme elle-même qui se porte elle-même vers chaque modification et chaque participation ; car, comme elle est tout, elle veut participer à tout. Elle est, il est vrai, la même en nombre, mais elle participe, en différentes circonstances, de différents genres; en se modifiant elle-même, elle produit des actes qui sont projetés de sa substance et qui se retournent vers elle, l'un, parce que ces actes l'inclinent, par la modification, tantôt davantage vers ceci, tantôt davantage vers cela; l'autre, parce que les changements qu'elle éprouve lui viennent de son élément immuable. Et ces actes sont plutôt projetés, en tant qu'ils viennent de sa substance immuable; ils sont plutôt modifiés, en tant qu'ils viennent de sa substance changeante. Car la modification a son principe au dedans, et c'est d'après ce principe interne que se produisent les actes changeants. En subissant tels ou tels changements, la substance projette des actes correspondants et, à son tour, elle est modifiée avec et par ces actes. Des actes, il y en a d'immobiles, il y en a qui font, pour ainsi dire, corps avec la substance immuable; il y en a qui engendrent les autres par le principe qui pousse l'âme en bas et en haut. Il est donc dans sa nature de s'unifier elle-même, quand elle est, pour ainsi dire, fortifiée par la lumière divine et de se plurifier en perdant cette force, quand elle demeure ce qu'elle était par elle-même, et encore plus quand elle éprouve une impression, fût-ce une impression par le pire [1]. Est-ce donc que ce qui demeure, c'est-à-dire l'instantané, est plus pauvre que le devenir qui va vers le haut? Non certes, il ne faut pas le séparer de l'achrone, car l'instantané lui-même, tantôt prend de plus grandes forces, tantôt s'affaiblit et languit. Car l'âme demeure telle qu'elle est et change dans son tout et en toutes ses parties, sous ces réserves et sous ce point de vue. Et c'est par là que cette nature tient le milieu entre la raison d'une part, qui garde tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle possède par participation de complètement inaltérable, et,

1. Μᾶλλον δὲ πάσχουσά τι, parce qu'il est de sa nature de πάσχειν τι.

d'autre part, le devenir périssable qui ne garde pas ce qu'il est et ce qu'il possède par participation [1], qui ne demeure pas le même selon le nombre, tandis que l'âme garde sa propre espèce, l'espèce de son hyparxis, et ne laissse modifier que l'espèce de la participation substantielle. Ajoutons que la raison est absolument impassible et le devenir, au contraire, absolument passible. Car ce qui subit une influence quelconque meut la substance vers quelque chose d'autre selon le nombre, mais la génération immortelle demeure et à la fois se modifie [2] sans éprouver de passivité, sauf que par l'extension [3] de cette génération, dont la grandeur est immense, la génération est conçue comme descendant au dernier rang et que la nôtre, mélangée en très grande mesure à l'engendré, est plutôt modifiée qu'elle ne demeure, parce qu'elle a subi, par sa modification, une sorte de secousse profonde, semblable à l'effet d'un tremblement de terre.

§ 415. Ces principes étant ainsi posés, il faut répondre à la première des objections, à savoir, que l'espèce de l'âme demeure stable et fondée en elle-même, quoiqu'elle éprouve, autour de ce qui d'elle demeure [4], une sorte de modification mais qui ne secoue pas son espèce, comme un navire secoué par la mer orageuse et ne la jette pas dans le *pas être ce*

1. Je lis : οὗ, au lieu de οὐ μετέχει.

2. Ἀλλοιοῦται ἀπαθῶς.

3. Πολὺ καὶ ταύτης τὸ πλάτος. Le terme πλάτος s'entend du nombre des êtres compris dans le genre. Ces êtres étant très nombreux descendent jusqu'au dernier échelon du genre. Le terme βάθος s'entend des propriétés constitutives du genre. C'est l'opposition de l'extension et de la compréhension. Platon (*Soph.*, 266 *a*) institue une division analogue qu'il appelle la largeur et la longueur, κατὰ πλάτος et κατὰ μῆκος. Stallbaum l'appliquant à la faculté de création, ἡ ποιητική, en donne les exemples suivants :

La ποιητικὴ divisée selon *la largeur* produit les espèces :

θεία et ἀνθρωπίνη

— divisée selon la largeur, elle produit les espèces :

αὐτουργική
|
εἰδωλοποιΐα.

4. Περὶ τὸ μένον : l'altération ne la pénètre pas dans son fond et ne touche pour ainsi dire, πώς, que sa surface.

qu'elle est, mais qui seulement la dispose à être telle ou telle, tout en restant *ce* qu'elle est, et à être telle ou telle selon la participation substantielle qui pénètre dans l'espèce tout entière. De sorte que les actes qui se succèdent constamment prouvent à la vérité que l'âme se modifie et que c'est d'elle, en tant que modifiée, qu'ils procèdent, mais ils ne meuvent pas son espèce selon le nombre, parce que ce n'est pas de cette espèce qu'ils procèdent en tant qu'ils changent. Cependant elle garde sa qualité dans son tout et en toutes ses parties, sans doute parce qu'ils procèdent d'un principe immuable, mais qui, par sa nature même, enfante le changement. Car tel [1] est même le principe immuable de l'âme, puisque nous ne la nommons séparément ni ce qui change, ni ce qui n'est pas changeant, mais nous la disons le même, mais le même diversement modifié, à la fois immuable et changeant.

A la deuxième objection nous dirons que l'espèce de l'âme demeure à l'infini toujours la même, mais disposée différemment en différentes circonstances, comme nous l'avons dit.

A la troisième des objections, nous dirons que l'âme n'en est pas moins automotrice, parce qu'elle demeure toujours tout entière selon le nombre, et que par son élément changeant même, elle est non modifiée : car c'est elle qui se pousse elle-même dans chacun de ses changements, sauf que notre âme à nous se modifie parfois même volontairement, quoique le principe initial (τὸ ἐνδόσιμον) du changement involontaire et contraint lui ait été donné dès le commencement [2].

1. A savoir qu'il est gros du changement.

2. De sorte que la volonté est elle-même conditionnée. Le terme ἐνδόσιμον signifie en musique le *leitmotiv,* le thème primitif d'une composition musicale, d'où se tirent et se transmettent tous les développements qui le modifient. Hésychius v. πρὸ τῆς ὠδῆς κιθάρισμα, l'air de cithare qui précède le chant. L'instrument ébauche d'abord le dessin de la mélodie que développera et variera et enrichira le chant. C'est dans le drame lyrique quelque chose comme l'ouverture. Dans la technologie de la rhétorique, le mot semble signifier une partie de l'exorde (Arist., *Rhet.*, III, 14). Étymologiquement il veut dire *transmission*, *tradition*. L'auteur du *De Mundo* l'emploie pour

A la quatrième objection, il sera facile de répondre que beaucoup plus que son corps propre l'âme demeure une selon le nombre, parce qu'elle possède l'éternel mélangé à sa nature. De même que le corps est modifié selon les habitudes de ses mouvements, de même la substance de l'âme éprouve quelque chose de semblable par suite de ses habitudes concernant les pensées des différents intelligibles.

De sorte qu'à la cinquième objection il n'est pas difficile de répondre qu'elle ne perd rien de sa substance ni de son espèce, mais que nécessairement elle est sujette à des modifications et à des états de substance qui apparaissent et disparaissent. Ce sont là les modifications et les participations, qui dans les âmes universelles et dans les corps divins, portent l'âme d'une perfection à une autre, et chez nous du parfait à l'imparfait et de l'imparfait au parfait, et de plus d'une modification divine ou intellectuelle à une modification dianoétique, et de celle-ci à une modification conjecturale ou sensible, ou inversement par un mouvement contraire. Mais là-haut toutes les parties de l'âme agissent à la fois : c'est pourquoi Parménide a osé dire de la nôtre, que parfois elle participe de la substance et parfois n'en participe pas, que parfois elle devient et parfois périt. C'est pourquoi nous sommes sujets à une sorte de modification privative, semblable à la modification matérielle dont nous avons parlé plus haut : de sorte que [1] le premier changement vient à

exprimer la transmission d'un mouvement premier qui part d'en haut (Arist., p. 399 *a*, 19) : κατὰ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον. C'est la force qui communique un mouvement donné. Un peu plus haut dans le même ouvrage (p. 398 *b*, 26) Aristote l'emploie pour signifier l'impulsion première, le premier choc, τῆς πρώτης, οἷον ἐνδόσεως εἰς μίαν κίνησιν γενομένης. M. Ravaisson (*Essai s. la Met. d'Ar.*, t. II, p. 240) l'identifie à διάδοσις et y voit une formule stoïcienne, pour le sens de laquelle il renvoie à Chrysippe (Chalcidius, *in Tim.*, p. 308). La διάδοσις des Stoïciens était la transmission, la communication des impressions des extrémités au centre (conf. Plot., *Enn.*, IV, IX, 2; Saumaise, *ad Epict.*, p. 283; Ptolem., *de Judic. fac.*). Dans la *Politique* (VIII, 5, 1) Aristote s'en sert dans le sens d'*introduction*, de guide; et Plutarque (cité par Schœfer, dans Bos, *Ellips.* au mot ἐνδόσιμον), dans celui de signal, appel, invitation.

1. Ici commence aux mots : πρώτη μεταβολή, dans le manuscrit de Paris (désigné par M. Ruelle par petit A) une lacune qui va jusqu'à la sixième question de la cinquième hypothèse, § 426, t. II, p. 281 R. ἕκτον διὰ τί κ. τ. λ.

l'âme de ce qu'elle est grosse de l'espèce immuable; le deuxième de ce qu'elle est grosse de cette même espèce, mais selon la participation substantielle; le troisième est relatif à ses facultés et ses actes.

§ 416. De la quatrième hypothèse [1]. Sur la quatrième hypothèse, il faut rechercher si cet un n'est pas un, ou s'il est un quatrième un, et si tout ce qui suit est les autres que l'un : à l'occasion de quoi nous nous demanderons à nous-mêmes qu'est-ce que sont *les autres*.

A la suite de cette question nous examinerons quel est le but réel de cette hypothèse.

Troisièmement, lorsqu'il dit : « L'un, s'il est, de quelle espèce d'un entend-il parler dans cette hypothèse? Car dans les premières hypothèses, chaque fois on se proposait une certaine nature particulière d'un ; tandis que pour *les autres,* on ne définit pas le sujet de la discussion. Si c'est celui qui est proposé avant eux, comment les propriétés essentielles aux *autres* ne seront-elles pas des propriétés essentielles à lui aussi.

Quatrièmement : Nous rechercherons si les *autres* participent à l'un et aux genres qui accompagnent nécessairement l'un, quels ils sont par eux-mêmes, et comment étant tels ils participent des espèces et de l'un.

Cinquièmement : A quelle espèce d'un comparerons-nous les autres? est-ce à l'un démiurgique que nous dirons que les autres participent? Or, s'il en est ainsi, il ne viendra rien en eux des genres plus anciens [2], et s'il leur en vient quelque chose, pourquoi le changement des *autres* ne prend-il pas son principe dans le démiurge?

Sixièmement : Combien y a-t-il de conclusions ici ; quelles sont-elles, dans quel ordre se présentent-elles? de quels principes sont-elles tirées?

1. Stallbaum (pp. 198 et 203) croit que Platon traite ici de la matière du corps qui, en éprouvant l'influence de l'un (ou des idées) est tout, c'est-à-dire prend des formes innombrables, et les relations les plus diverses.

2. Πρεσβυτέρων, dans la série des principes, la priorité dans le temps se confond avec la priorité d'essence.

Septièmement : Quelle est la division des autres [1], d'après la disposition et l'ordre des conclusions ?

§ 417. A la première question il faut dire que toute hypothèse admet que l'un est ; que l'être en descendant à son dernier degré va jusqu'à l'âme et est intimement comme confondu avec le devenir; que toutes les choses qui sont en deçà sont par là même purement génération. Ensuite, nous considérons ici l'un, le véritable et non pas l'imaginé, un qui toutefois est non un, l'un devenant qui lui ressemble; car toute génération consiste dans une sorte de division, tandis que l'un, quelle que soit sa manière d'être, est indivisible. — En outre, il y a d'un côté l'un qui est seulement un, et le non un qui est seulement non un : or l'âme est un et non un, mais cependant plutôt un ; car toujours en chaque chose le meilleur l'emporte pour la spécifier. En outre, tout ce qui est dans une matière et la matière elle-même est appelé *les autres*, par Socrate, dans le *Phédon* [2], et avant lui par les Pythagoriciens [3], pour les opposer comme contraires à ce qu'on appelle les espèces qui sont toujours *les mêmes,* de sorte que l'un même va jusqu'à l'âme, parce que c'est l'un paradigmatique, mais ce n'est pas l'un en soi, αὐτοέν, puisque celui-là est hyparxis comme l'est l'un subsistant par lui-même de l'âme, tandis que l'autre engagé dans la matière est participation seulement, et un seulement par une illumination qui lui vient d'autre part. C'est pourquoi il a vu et il nous a fait connaître dans *les autres* l'un, comme consistant dans la participation : ce n'est donc pas un un particulier venant après l'un psychique : c'est la nature des autres qui nous reste à traiter.

§ 418. La deuxième question que l'on se propose maintenant de parcourir ne vise pas toutes les espèces matérielles ; car l'espèce divine dans la matière, en tant que suspendue à l'un et absolument inséparable de l'un, a été comprise dans les précédentes hypothèses, et cet un, il l'a certainement fait

1. Je lis : τῶν ἄλλων, au lieu de τῶν ὅλων.
2. *Phædon.*, 83 *a-b.*
3. Damasc., § 306. Chaignet, *Pythag.*, t. II, p. 73.

objet de la sensation et de l'opinion conjecturale. En un mot, partout, toute la substance divine est comprise réunie à l'un. — En troisième lieu, si tout ce qui est dans la matière est *autre*, ἄλλο, c'est surtout ce qui serait éloigné de l'un, et autre que l'un. Telle est l'espèce qui devient et périt, l'espèce matérielle, sublunaire, soit universelle soit particulière, et cette espèce est éminemment non un. Or, partout les hypothèses sont constituées par l'élément prédominant en elles. — Donc, en outre, dans l'âme, si l'un a quelque chose de séparable, parce qu'il est dans une substance qui lui sert de substrat, — comme par exemple, la nature a quelque chose de séparable, quoique subsistante dans un corps, — dans l'espèce divine matérielle, cet un de l'âme est devenu simplement semblable à l'un, ἑνοειδές, selon la substance, par suite du mélange. Car de même que la vie n'a pas été apportée du dehors dans ce corps, mais s'est mêlée à lui de la même manière que la chaleur est mêlée au feu, de même l'un est, pour ainsi dire, le véritable élément, στοιχεῖον, de l'espèce divine; mais dans ce qui devient et périt, l'un a été apporté du dehors, comme la chaleur dans la pierre. C'est pourquoi parfois il s'éloigne, lorsque le substrat est comme en route vers la division. Ainsi le but de cette hypothèse est de traiter de cette espèce. Et cette espèce même n'est pas en dehors des principes, puisqu'elle est cause coopérante du diacosme sublunaire. L'hypothèse n'a donc pas pour objet de traiter des êtres actuellement existants qui sont des indivisibles, mais en général de la nature qui possède les propriétés que nous avons définies.

§ 419. A la troisième question, il faut dire que le sujet est l'un dans son rapport à celui qui est démontré. Car le traité[1] n'examine *les autres* que dans leur rapport à l'un et de même *les autres* que l'âme dans leur rapport à l'âme. Cette question vise aussi la théorie de l'un, parce que c'est l'un qui est cause que les *autres* sont autres. Si donc la participation de l'un n'avait pas procédé, aucune participation,

1. Ἡ μέθοδος. C'est le nom qu'il donne ici au dialogue du *Parménide*.

soit d'un tout, soit d'une chose particulière quelconque, autre que (l'un), n'aurait procédé.

§ 420. Que dirons-nous à la quatrième? si ce n'est que *les autres* ont leur être en ceci, d'être des participations des espèces antérieures et de l'un même. Il les a posés comme êtres, mais il voit qu'ils sont par participation. C'est pour cela qu'en supprimant l'un, il les fait s'évanouir dans le non-être en soi, dans cet état où ils ne sont même pas autres que l'un, tels que son hypothèse les posait.

§ 421. Et à la cinquième? nous dirons que *les autres* sont dits relativement à toutes les espèces d'un; car tout un produit *les autres* et est participé par *les autres;* ainsi *les autres* participent de l'un être, participent du tout et des parties, de la mobilité et de la stabilité, et en un mot de toutes les conclusions ci-dessus démontrées. Mais jusqu'au démiurge les autres n'étaient pas encore; il n'y avait que des *traces* des autres, comme dit Timée [1]. Mais l'affinité, ἡ συμμετρία, du démiurge avec la matière en a fait *des autres* parfaits. C'est pourquoi c'est à partir de l'un démiurgique que commence la comparaison avec les autres, de sorte que là aussi l'hypothèse a rapport à l'élément prédominant. En effet, de cette opposition il démontre d'abord que les autres sont un et plusieurs [2], deuxièmement, qu'ils sont tout et parties; troisièmement, finis et infinis; quatrièmement, semblables et dissemblables; cinquièmement, mus et en repos, et enfin aussi tous les autres contraires. Il n'est pas difficile de le voir, dit-il; de sorte qu'il reconnaît ouvertement qu'il n'applique pas partout toutes les conclusions, mais celles surtout qui éclaircissent le sujet en question. Maintenant quel est l'ordre de ces conclusions? très bizarre, très ondoyant et divers, de sorte que le commentateur lui-même donne des interprétations différentes en différents endroits. Et nous-même, que ferons-nous? Nous définirons d'abord de quels principes chaque conclusion a procédé. Car l'un et les plu-

1. P. 63 *b*.
2. M. Ruelle restitue très judicieusement le texte manifestement altéré.

sieurs ont procédé de la sommité des intelligibles et intellectuels; car c'est là, comme nous l'avons montré, la conclusion commune. Le tout et les parties viennent chacun de la médianité; car c'est aussi une conclusion commune. Le fini et l'infini viennent de chacun des deux extrêmes; car nous avons vu ce genre dans la troisième hypothèse, c'est-à-dire le genre des intelligibles, où est la multiplicité infinie, et le genre des intelligibles et intellectuels, où est la limite qui clot et ferme le cercle du système et qui, en un mot, contient les extrêmes.

§ 422. Or il est clair d'où vient la conclusion suivante, qui est la sixième, et pourquoi il n'a admis que ces conclusions, et quel est leur ordre? C'est que ce sont elles qui spécifient surtout la nature *des autres*, les trois premières, la nature *des autres* comme étant purement; les trois secondes, la nature *des autres,* comme images. Car il est *des autres* qui sont des espèces, et il en est qui sont imitation de ceux qui les précèdent. Ils possèdent l'une de ces propriétés par la procession qui procède des causes jusqu'au dernier degré, et l'autre par la conversion qui, de ce dernier degré, ramène et remonte aux causes [1]. C'est pour cela que la première triade a été placée avant la seconde : et si même chacun des deux ordres était le même que celui qui le précède, il y aurait toujours cette différence, que l'un procède du meilleur au pire, et l'autre au contraire procède du pire au meilleur. Celui-ci commence à l'un, parce que toute procession est un effet nécessaire de l'un, et que l'existence de la position [2] est un effet nécessaire du être posé. Car ils sont à la fois un et plusieurs, c'est-à-dire tout avec l'un; après cela, — tout et parties, parce que la division se manifeste surtout dans la génération; — troisièmement, fini et infini, parce qu'ici-bas

1. Il y a en toute chose une propriété qui lui vient de son principe immédiatement précédent, et une propriété qui consiste dans un *effort* interne, un acte spontané, pour se réunir au principe d'où elle a évolué, et se rapprocher de lui autant que possible.

2. La *position,* terme premier qui conditionne l'*opposition :* la θέσις est la condition de l'ἀντίθεσις.

l'infini a une grande extension, de sorte qu'il y a aussi quelque limite. C'est pourquoi en commençant son raisonnement par les notions les plus sous la main, il démontre d'abord qu'il y a les parties dans *les autres,* proposition dont la conséquence est qu'ils sont un tout, d'où résulte la conséquence que l'un est en eux, ensuite, inversement, il démontre en eux, en premier lieu le *plusieurs,* dont la conséquence est que l'infini y existe, puisqu'ils sont seulement plusieurs ; mais s'ils sont infinis, il est nécessaire qu'ils soient aussi finis ; car l'infinité n'existe pas sans la limite. — Tel est le raisonnement dans toute sa rigueur, qui gouverne et justifie toutes les démonstrations.

Maintenant la seconde triade [1] commence par le semblable et le dissemblable, parce que, sans eux, il n'y aurait pas d'image : elle procède dans le même et dans l'autre, parce que c'est par l'intermédiaire des dieux assimilateurs que les choses d'ici-bas prennent part à la conversion vers le démiurge ; ensuite, elle procède vers le mû et le en repos, parce que c'est par l'intermédiaire du démiurge que la dernière nature, la nature des *autres,* trouve son assiette et sa stabilité dans le sein de Rhéa, comme le dit Orphée [2]. En un mot, toutes choses ont pour ainsi dire un port démiurgique, où elles jettent l'ancre, c'est là qu'est la déesse qui, la première, produit la démiurgie. Et voici les caractères les plus nécessaires aux autres : Etre faits semblables, être spécifiés, vivre, se mouvoir et être en repos ; car la génération consiste éminemment dans un mouvement, de sorte qu'elle implique une sorte de repos.

§ 423. A la septième objection répondons que le diacosme *des autres* est déterminé par trois mouvements successifs [3] ; car *autres* sont le corps un, substrat, et les plusieurs qui sont dans ce substrat même, dont chacun, par lui-même, ne sub-

1. La première triade des autres se composait de : 1. — Un et plusieurs. 2. — Tout et parties. 3. — Fini et infini.

La deuxième se compose de : 1. — Le semblable et le dissemblable. 2. — Le même et l'autre. 3. — Le mouvement et le repos.

2. *Orphic.*, fr. 305.

3. Διαβήματα.

siste pas. Mais il y a *des autres,* qui sont de l'espèce des éléments et pour ainsi dire des hénades. De ceux-ci naît ensuite un autre diacosme, le diacosme du tout et des parties; car le monde sublunaire est un tout, et chaque plérome est ses parties, et réciproquement les totalités des quatre éléments et leurs parties sont un tout, dans lequel apparaîtra quelque chose en surcroît qui le divisera. Le *troisième* mode d'hypostase des autres est celui des choses qui subsistent toujours maintenant, νῦν, qui deviennent et périssent à l'infini, et que révèlent et montrent les limités et les infinis. La seconde triade réunit les mêmes moments, mais plutôt comme images des premiers; car *les autres* sont semblables, puisqu'ils sont tous corporels, et dissemblables, puisqu'ils sont d'espèce différente. C'est pourquoi ils se manifestent selon le fini et l'infini; car, quoiqu'ils soient finis, ils se divisent à l'infini. Or le semblable et le dissemblable sont analogues à l'un et aux plusieurs; le même et l'autre au tout et aux parties, car le tout et le même consistent dans une sorte de communauté; les parties et l'autre, dans la séparation; aux choses qui sont *maintenant* finies et devenant toujours successivement à l'infini, est analogue le mû et le en repos. Car les unes sont *maintenant* en repos, les autres mues *dans des temps différents,* de sorte que les premières conclusions des deux triades démontrent les propriétés élémentaires [1] des choses engendrées; les deuxièmes, les substances universelles et particulières formées des éléments, les troisièmes, les changements les plus divers par le fait qu'incessamment d'autres deviennent, et incessamment d'autres périssent.

Après avoir achevé cette exposition, il nous reste à voir si dans les arguments on ne pourrait pas mettre plus de rigueur, et nous le ferons le plus brièvement possible. Ainsi il se propose de démontrer que les *autres* participent de l'un; mais puisque les *autres* sont dans une autre division que l'un, on ne voit pas comment le raisonnement pourra monter l'un dans *les autres*, et s'il démontrait que l'un est un

1. Στοιχειώδεις.

tout, *les autres* auraient l'un dans le tout. Mais comment démontrer le tout? Par le fait que la division, dans les autres, est très grande [1]. Or, où il y a division, il y a aussi des parties; où il y a des parties, il y a le tout; où il y a le tout, il y a aussi l'un. Mais d'où vient qu'il y a division dans *les autres* et que l'essence de parties est en eux par participation? Il a tiré cette conclusion de l'acte, parce qu'il participe de la propriété des parties. Car toute génération consiste dans une division, et les parties apparaissent plus que le tout, et le tout plus que l'un. Et sans doute, ce n'est pas seulement pour rendre nécessaire la conclusion de la démonstration, qu'il a fait ainsi usage de l'ordre [2], mais aussi parce que la génération s'avance des parties vers le tout et du tout vers l'un même : « Car si, dit-il, ils n'avaient pas de parties, ils seraient absolument un, » c'est-à-dire si les autres n'étaient pas, par essence, divisibles et subsistant par la participation des parties, ils seraient indivisibles. Or, l'indivisible est un s'il y a un être, n'importe lequel, qui soit un. Ayant établi qu'il y a des parties, il démontre de cette façon, ensuite, que les parties sont parties d'un tout; c'est une proposition qu'il avait toujours admise, dans ce qui précède et maintenant il la démontre par l'affaiblissement en elles de la totalité et de l'un. Car, puisque tout, πάντα, se manifeste comme plusieurs [3], sans doute les parties seront parties des plusieurs, mais Parménide démontre qu'elles sont aussi les parties *d'une certaine idée et d'un certain un, que nous appelons tout.* Mais comment les parties seraient-elles les parties des plusieurs? Car le tout dans la génération est divisible en parties et l'un y est plurifié. Mais cependant, en tant que un et en tant que tout, il embrasse les parties et les plusieurs. Comment démontre-t-il donc qu'il n'est pas partie des plusieurs [4]? C'est parce que, s'il est dans ces

1. Πολὺς...
2. Dans lequel se suivaient : acte, génération, division, parties, tout.
3. Πάντων πολλῶν φαινομένων.
4. Πῶς οὖν ἀποδείκνυσιν πολλῶν μόριον εἶναι ἢ ἐν οἷς εἴη. Mais c'est précisément le contraire que démontre Parménide, 157 *d* : « Chacune des parties ne

plusieurs, il sera partie de lui-même, ce qui est impossible, car en tant qu'il est (un) des plusieurs, il est lui aussi dans les plusieurs, donc il sera partie de lui-même. Et si toutes les parties qui sont *des autres,* sont aussi parties des plusieurs, ceux-ci seraient des parties d'eux-mêmes, ce que lui-même a conclu, pour une seule partie, être impossible. Mais peut-être, si la partie n'est pas partie de tous les plusieurs, elle sera partie des *autres,* à l'exception d'elle-même. Pour réfuter cela, il dit qu'elle est partie des plusieurs pris ensemble, ὁμοῦ. Donc, elle ne sera pas partie d'un chacun d'eux seul [1]; par conséquent, elle ne sera pas la partie propre d'aucun d'eux; donc elle ne sera pas partie de tous les plusieurs ensemble, en tant que plusieurs. Mais s'il est partie de l'un, en tant que composé des plusieurs, nous aurions l'un que nous cherchions [2]. Puis, à la suite de cette démonstration, il prouve que, non seulement le tout, mais même la partie, amène l'un. Car il faut que la partie soit une et le mot même l'atteste [3], car la partie signifie proprement *un chacun,* ἕκαστον, et le *chacun* consiste dans une séparation et un intervalle de distance des choses les unes d'avec les autres. « Car le *chacun* signifie assurément être un; car le chacun signifie quelque être individuel un [4] distingué des autres, mais étant par lui-même, s'il doit être chacun [5]. »

peut pas être partie des plusieurs, mais du tout. — Comment cela? — C'est que s'il y a quelque chose qui soit partie des plusieurs dans lesquels elle est, elle sera partie d'elle-même, ce qui est impossible. » Je ne m'explique pas cette contradiction. Damascius modifie en outre le texte : il ajoute ἢ devant ἐν οἷς εἴη, particule qui ne se trouve pas dans Platon et met une interrogation après εἶναι. — Je crois qu'il faut conformer le texte de Damascius à celui de Platon et mettre une négation devant πολλῶν.

1. Damascius semble ici plutôt réfuter qu'expliquer Platon.

2. C'est-à-dire l'un dans les autres, l'un dont les autres participent.

3. Ἕκαστον pour ἕν-καστο-ς. Cette étymologie est acceptée par G. Curtius (*Grundzüge*, p. 409), qui relève dans κα-στο-ς le κας sanskrit signifiant : *qui, lequel,* dont le correspondant en grec est πο interrogatif : πό-τερος—πό-στος, et il ajoute : « Dass κα-στο-ς mit πό-τερο-ς et κά-τερος identisch sei, und ἑ den Stamm des Zahlworts ἕν enthalte, folglich, ἕ-κα-στος eigentlich *unus quotuscunque,* ἑ-κά-τερος, *unus uterque* bedeute, ist unverkenntbar. »

4. Ce mot semble ici au moins superflu ; il n'est pas dans Platon.

5. Le texte de Platon n'est pas tout à fait celui de Damascius et il est moins

Ayant donc ainsi démontré l'un dans les autres puisqu'il a démontré que les parties et le tout sont ensemble, ὁμοῦ, immédiatement il prouve les plusieurs par l'un, en tant que les autres étant non un, sont par là plusieurs. Mais, de même que les autres étaient parties par participation, quoiqu'ils fussent tels encore plus par leur nature même, de même ils sont plusieurs par participation, quoique les plusieurs conviennent encore plus à leur nature.

Ensuite ayant des plusieurs séparé l'un, il les voit infinis, non pas que les plusieurs et les infinis soient la même chose, (car ce sont des genres différents comme il a été démontré antérieurement), mais parce que l'infini accompagne (est avec, σύνεστι) ces plusieurs, puisque les plusieurs finis n'en sont pas moins plusieurs par leur propriété particulière. Maintenant il démontre que dans *les autres,* de même que les parties se manifestent avant le tout, de même les plusieurs se manifestent avant l'un : et ainsi il prouve d'abord, qu'ils sont infinis et ensuite qu'ils sont finis ; car le mouvement progressif de la génération part toujours de l'imparfait. Il démontre ainsi, que de même qu'ils sont un, selon le tout, τὸ ὅλον, et selon la partie chacune, de même ils sont les plusieurs, selon la somme entière, τὸ πᾶν, et selon la plus petite partie [1], et ainsi ils seront aussi l'infini : « Ainsi donc examinant toujours ainsi par elle-même la nature autre de leur espèce, tout ce que nous voyons d'elle sera infini en quantité. » Il ne dit pas que cette autre nature, comme il l'entend, c'est la matière (car il sera démontré que la matière ne participe ni de la pluralité ni de l'infinité) ; mais il entend cette nature

obscur : « Car si chacun d'eux est partie, le chacun signifie assurément être un, séparé et distingué des autres, mais existant par soi. » Εἰ γὰρ ἕκαστον αὐτῶν μόριόν ἐστι, τό γε ἕκαστον εἶναι ἕν δήπου σημαίνει, ἀφωρισμένον μὲν τῶν ἄλλων, καθ' αὑτὸ δὲ ὄν, εἴπερ ἕκαστον ἔσται. » Damascius lit τόδε ἕκαστον et il ajoute, sans doute entre parenthèse : ἓν γὰρ ἕκαστόν τι ὂν σημαίνει τὸ ἕκαστον et il reprend avec Platon, ἀφωρισμέουν κ. τ. λ... Stallbaum traduit la phrase de Platon, comme il suit : « Et enim pars si recte vocatur id, quod a reliquis avulsum, sejunctum et in se ipso absolutum sit, facile ad intelligendum in ipsa quoque unum esse. »

1. Au lieu d'ὅλιστον, je lis avec le texte de Platon : ὀλίγιστον (158 *c*). Τὸ πᾶν diffère de τὸ ὅλον.

qui est étrangère à *l'uniforme,* τὸ ἑνοειδές, qui est autre que l'espèce même ; il entend la nature pluriforme et infinie. C'est pourquoi, par une conséquence logique, il démontre la limite et selon le tout et selon chaque partie par la participation de l'un ; mais cet un n'est pas identique à la limite et au limité ; c'est pourquoi il ajoute : « Or *aux autres,* formés, à ce qu'il semble, de la communauté de l'un et d'eux-mêmes, il arrive que quelqu'autre chose devient en eux, qui leur fournit une limite les uns par rapport aux autres [1] », montrant par là que le limité a procédé selon le tout, comme il a été démontré dans la deuxième hypothèse. Car ce qui est formé « d'eux-mêmes et de l'un », c'est le tout qui leur a fourni une limite les uns par rapport aux autres. Car le tout enveloppe, « et ce qui enveloppe est limite » et il ajoute : « Et cependant leur nature même est selon l'infinité elle-même [2]. » Que c'est le tout qui a *fourni,* est évident ; il n'est pas moins évident qu'il entend par leur nature propre, la nature qui subsiste selon l'infinité participée. Il est évident qu'il y a eu un devenir, γέγονεν, (en eux) et que par leur nature il entend une nature autre (ou la nature des autres) [3] et non pas la matière. Et puisque l'infinité a plus d'affinité avec *les autres* que la limite, par cette raison, il a dit : « Ils sont infinis et participent de la limite. » Qu'il entend dans *les autres* l'infinité par participation, il l'a montré en prouvant que les autres sont semblables en tant qu'ils ont subi *le même,* à savoir l'infinité. C'est pourquoi il ajoute en termes plus généraux : « En tant qu'ils ont subi d'être limités et infinis, ils ont subi des états passifs et des états qui sont contraires les uns aux autres. » Or, dit-il, les contraires sont très dissemblables ; mais en tant qu'ayant subi *le même* [4] ils sont semblables, et en tant qu'ayant subi *l'autre,* ils sont dissemblables. Les contraires contiennent un excès de différence. C'est par là qu'il

1. Voir sur le passage du Parménide (158 *c*) les notes de Stallbaum, p. 447.
2. Damascius lit : καθ' ἑαυτὴν ἀπειρίαν, le texte de Platon donne : καθ' ἑαυτά.
3. Damascius reprend tous les termes dont s'est servi Platon : πάρεσχε — ἡ αὐτῶν φύσις — γέγονεν, dans la phrase : ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς.
4. C'est-à-dire le même état d'être limités et infinis.

les démontre très dissemblables ; car il est très réel que la dissemblance atteint en eux son degré le plus intense. « Ainsi donc selon l'un et l'autre des états qu'ils subissent, *les autres* seront semblables à eux-mêmes et les uns aux autres », car il dit que chacun est semblable et dissemblable à lui-même et aux autres. Mais comment compose-t-il *les autres?* C'est en prenant un chacun comparé aux autres selon la participation de l'un, et puisque *les autres* sont l'un plurifié, il a dit : semblables à eux-mêmes et les uns aux autres, afin qu'ils ne s'écartent pas de la nature *des autres*. Cette partie du traité se proposait d'examiner comment les autres se comportent vis-à-vis de l'un et *vis-à-vis d'eux-mêmes*. Le *vis-à-vis d'eux-mêmes,* il l'a divisé dans le *eux-mêmes* et *les uns vis-à-vis* des autres. Et qu'ils soient les mêmes et autres les uns que les autres, soit qu'ils se meuvent, soit qu'ils restent en repos, cela, dit-il, n'est pas difficile à démontrer. Car là, le fait d'appartenir en commun à une seule espèce, c'est identité, et le fait de n'avoir rien de commun, est différence, et en tant qu'ils ne *sont* pas ce qu'on les appelle et qu'ils deviennent, ils se meuvent, et en tant qu'ils demeurent n'importe comment, dans la participation, ils sont en repos ; et en terminant il conclut que *les autres* sont des contraires, non par la guerre de la génération ; — car ils ont toujours été contraires, — mais parce qu'on retrouve dans la matière tout ce qui est dans la raison.

§ 424. De la cinquième hypothèse [1].

Quel est le but de la cinquième hypothèse? Après cela il faudra rechercher : quel un est la matière, et qu'est-ce que la matière en général et pourquoi est-elle dite ne pas parti-

1. Stalb., *Parm.*, p. 450 : « Recte observavit Damascius (le Pseudo-Damascius), quinti hujus suppositi finem, concurrere cum primæ sumptionis exitu. » Conf. notre Mémoire sur Damascius, p. 13, n. 4. (Acad. des Sciences Mor. 1897, livraison de novembre.) — Damascius (§ 438, p. 299. Ruelle) : « Dans la cinquième hypothèse, il a posé l'ineffable de la matière, qui est, pour ainsi dire, le receptacle de l'être, des espèces et des manifestations qui en sont les prodromes. » Le sujet est donc la matière corporelle, complètement séparée de l'un, par suite sans forme, sans limite, et tombant dans l'infini.

ciper à l'un, et de quel un est-elle dite ne pas participer?

Troisièmement : Comment la matière est-elle dite *autres* que l'un, et quel est cet un? Car comment conçoit-il la matière dans son rapport aux *autres*, quand il dit : « Si l'un est »?

Quatrièmement : Comment élimine-t-il l'un de la matière; car alors elle sera rien, οὐδέν?

Cinquièmement : Quelles sont les conclusions, et de quelle nature sont-elles (τίνα καὶ ποῖα) : — dans quel ordre sont-elles disposées?

Sixièmement : Pourquoi dans *les autres* n'ajoute-t-il pas les conclusions ensemble affirmatives et négatives, par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'un?

Septièmement : Pourquoi dans *les autres* omet-il la comparaison avec l'un et les examine-t-il seulement dans leurs rapports à eux-mêmes et les uns aux autres?

§ 425. A la première question, répondons que le sujet que Parménide se propose d'étudier est la matière. Car qu'y a-t-il d'autre, après les espèces engagées dans la matière, que la matière même? Et comment la dernière hypothèse ne serait-elle pas consacrée à la dernière hypostase? Mais ce qui ne participe pas des espèces, c'est la matière informe, sans espèces, qui est l'antithèse du Premier, et c'est elle qui en imite les négations [1]. De quelle espèce de matière parle-t-il donc? Est-ce de la matière prise dans un sens relatif, comme il le dit, dans le cours de l'entretien [2]? Mais comment serait-il possible qu'une hypostase spécifiée [3] ne participât pas de l'un? La discussion est d'ordre général : elle porte sur les substances et non sur les relations et les métaphores, mais sur toute la matière, qui échappe à la spécification. D'abord, la matière divine est comprise dans l'hypostase universelle

1. On se rappelle que le Premier Principe n'est exprimable que par des négations.

2. Aristote mentionne bien (*Phys.*, II, 2, 194 *b*) une matière relative, πρός τι; mais le passage du *Parménide*, 161 *a*, ne l'indique que d'une façon très vague et très obscure.

3. Spécifiée par ses rapports mêmes : la matière de quelque chose n'est pas la matière en soi et est déterminée par ce dont elle est la matière. Elle n'est matière que par métaphore.

suspendue aux Dieux, selon la procession qui leur est attachée par nature[1], comme nous l'avons dit à l'occasion du corps.

Deuxièmement, lui-même, dans son Commentaire sur le *Timée,* estime que la matière divine n'est pas absolument hors de la spécification, et même si elle l'est, elle possède manifestement le en puissance, qui est très proche de l'espèce. C'est pour cela que beaucoup n'ont pas vu que le Ciel est matériel.

Troisièmement, voyons qu'est-ce qui a fait être la matière, c'est-à-dire le dernier un ; car cela nous aidera à comprendre la première preuve des conclusions. L'un ayant commencé en haut, ne cesse pas de coexister toujours dès le commencement avec la substance, tantôt l'engendrant, tantôt contribuant à former son hypostase, tantôt la maîtrisant et la contenant. Or, puisqu'il est distingué et élevé au-dessus de la substance, il y a eu quelque trace de lui, même après la substance. Donc l'un est partout ; mais il n'est pas appelé et il n'est pas partout matière, mais ici-bas seulement où il s'est écarté de la substance, et s'en est éloigné en se portant vers le pire, de manière à avoir besoin de la substance. Car en tant que matière, nous la nommons *lie* et *sédiment*, et nous la posons pour être le réceptacle des espèces, comme le vide est posé pour recevoir les corps, selon ceux qui disent que là où les actes se séparent le plus de l'espèce, là se trouve le plus la matière ; or, ce qui se sépare le plus de l'espèce, c'est le réceptacle des choses périssables, duquel nous pouvons tirer quelque conclusion sur l'autre matière, parce que la matière hypercéleste coexiste toujours et est consubstanciée à l'espèce, comme la vie au corps et le corps à la vie. Le dernier degré des choses est, pour ainsi dire, une partie de l'espèce. Mais nulle part nous ne saisissons la matière en soi, pas même par la pensée, à moins de voir son : *en puissance* toujours rempli du : *en acte*, et *voulant*[2], pour ainsi

1. Τὴν συμφυῆ πρόοδον. — Le mot σύμφυσις signifie : tantôt *connasci*, tantôt *copulari*, tantôt *coadhærere*.

2. Βουλόμενόν. Ce mot marque la nature de la chose qui *tend* à se réaliser, et pour ainsi dire le *veut*.

dire, être l'un de l'espèce ou se rapprocher le plus possible de son essence. Or, ici-bas l'informe de la matière est prouvé par la distance en deçà, et celle qui, en haut, imite le plus la distance qui éloigne de la substance et l'obstacle à remonter vers le premier, c'est là la dernière matière [1]. Et sans doute il faut concevoir ce qu'on appelle les solides immatériels, selon l'hypostase du substrat qui n'est en aucune façon séparé de l'espèce. C'est par ce fait, à savoir que l'un n'est pas écarté de l'espèce et qu'il coule ainsi (sans s'en éloigner) de la substance, que l'âme est dite non matérielle quoiqu'elle possède l'un, mais l'un antérieur à la substance; car ce qui est après la substance, cela c'est la matière. Donc, ce qui est *avec* la substance n'est plus un, parce qu'il n'est pas le meilleur, et il n'est pas encore matière, parce qu'il n'est pas le pire : il est dans une certaine nature moyenne. Car c'est cette nature moyenne, cette médianité qu'il faut voir dans la procession; c'est selon elle, à ce qu'il semble, que reçoivent leur hypostase les solides immatériels, et c'est par là qu'il sont immatériels. C'est cela qu'ici-bas nous devons poser comme le fini. La matière céleste s'est déjà en quelque mesure abaissée, mais cependant son élément apparenté à la substance et qui n'est pas hypostasié, l'emporte; tandis qu'ici-bas la matière s'est tout entière écartée de l'espèce et prouve ainsi sa propre et extrême laideur. C'est à cette matière qu'il faut appliquer les présentes conclusions.

§ 426. A la deuxième question, disons qu'il est évident qne la matière n'est pas absolument sans existence, ni qu'elle n'est absolument d'aucune manière, ni nulle part. Sans doute elle est l'opposé contraire de l'un, comme autres; elle est, pour ainsi dire, le précipité de la première cause et ainsi elle n'est pas ce qu'on entendrait, si nous disions qu'elle n'existe pas. Car elle est dite être autres, ne pas participer à l'un et différer par là des autres antérieurs, cela est sans doute évident. Mais qu'est-elle donc ? Elle est ce qu'est le premier et

1. Le premier est, dans le sens supérieur, aussi éloigné de la substance que la matière, dans le sens inférieur.

elle n'est pas lui, elle sera ainsi le dernier et ne le sera pas. Car il faut que le premier absolument premier ait un penchant pour le dernier, afin d'être le causant de tout. Et s'il est ineffable, ni être ni un, comme nous l'avons montré, il faut concevoir aussi celui-ci comme tel. Donc, de même que nous nions de celui-là toute espèce d'un, de même aussi de la matière, et de même que celui-là n'est rien [1] parce qu'il est meilleur que l'un, de même aussi le dernier. Et qu'il nie des deux ensemble [2] l'un même et non pas seulement l'un inhérent à la substance, comme il le dit parfois, il l'a montré à la fin de cette hypothèse, terminant par cette conclusion générale : « Ainsi si l'un est, l'un est tout et il n'est pas même un, ni par rapport à lui-même ni par rapport aux autres. » Donc la matière non plus n'est pas même un, puisqu'elle est selon la nature de ce qui a été prouvé être *pas un*. Car *tout* se dit en deux sens : ou il signifie les choses mêmes, en soi, ou *autres*. Donc aussi le *non un* s'entend en deux sens : ou il signifie le *non un* pris en soi, αὐτό, c'est-à-dire le premier des plusieurs, pris en soi, αὐτῶν [3], et ou il signifie l'autre non un, qui est après les autres. De même la matière ayant cette sorte d'hypostase, ne participe pas de l'un [4], mais de quel un? Participe-t-elle, de l'un spécifié qui a été démontré antérieur à elle? Mais alors elle participera de l'un psychique, ou de l'un substantiel, de l'un démiurgique, ou plutôt elle ne participera pas de l'un démiurgique en tant que dépourvue de toute forme. Mais alors elle participera donc de celui qui est avant l'un démiurgique, c'est-à-dire du mû et du en repos, de la figure, du tout et des parties, du nombre, toutes propriétés que nie d'elle Parménide, puisqu'on n'en voit pas même les traces dans la matière. Mais ce qu'il en nie, ce sont, certainement, les traces parfaites; par là donc, il voit la matière avec des traces. Comment donc conclut-il que la matière n'est rien, οὐδέν, puisqu'il y a en elle

1. Οὐδέν. Il est au-dessus de l'un même.
2. Je lis : τὸ ἓν αὐτὸ, au lieu de ἐν αὐτῷ.
3. Considérés comme ayant leur essence propre personnelle.
4. Ἑνὸς καὶ ποίου ἑνός : je mets un point après le premier ἑνός.

des traces? Comment et dans quels rapports la cinquième hypothèse est-elle avec la première? Comment met-il à part l'un et à part *les autres,* puisque dans *les autres* il y a l'un, les propriétés consécutives à l'un ou les traces de ces propriétés, car cela est indifférent pour la chose en question. Est-ce donc qu'il nie tout l'un substantiel et l'un être même? il restera cependant l'un. Comment donc dit-il : « Pas même un? » Et en général, il nous a été démontré, il y a longtemps que le premier un ne peut pas être posé [1], de sorte que la matière aussi n'existe que selon l'ineffable de cet un. Il nie donc de la matière tout l'un et non pas seulement celui-ci, tandis qu'il ne nierait pas l'autre. C'est pourquoi avec lui, il supprime tout (en elle).

§ 427. Voyons donc et abordons la troisième question : Comment l'hypothèse : « si l'un est », pose toute espèce d'un et, avant tous, l'un purement un? Car il dit, dans la première hypothèse et dans les mêmes termes : « Si l'un est, il n'est même pas ce qu'il est dit. » Car il se dérobe au langage, il est ineffable; donc il n'est ni purement un, ni celui-ci, ni celui-là. La matière purement matière ne saurait être, ni le purement un, ni l'un qualifié. Car la matière est autre chose que ce que l'on entend par l'un. Car là où l'un des autres ne peut pas par nature être, là ne saurait réellement être le purement un, ni par conséquent les uns intermédiaires. Si donc chaque un est *les autres* que l'un, ceux-ci ne sauraient être un. Donc l'hypothèse embrasse tout l'un. Mais comment la matière est-elle *autres* que tout un, puisque nous avons dit que les autres tirent leur principe du démiurge? C'est que nécessairement les autres sont dits tels par rapport à tout un. Or, c'est l'un démiurgique qui fait le premier commencement de la relation aux autres. Ceux qui sont antérieurs au démiurge sont nécessairement aussi les autres, mais au sens éminent, excluant toute relation, toute commune mesure, parce que sinon « par *des œuvres* », comme dit l'Oracle, du moins « dans la pensée » ils sont un; « car

1. Il est ineffable.

l'esprit n'est-il pas l'artiste du monde igné [1] ? Donc, si nous appelons toutes les choses qui sont là-haut ce qu'elles sont par elles-mêmes, l'être un en soi, αὐτοὲν ὄν, le tout en soi et les parties, la multiplicité infinie, le genre de l'individuel en soi, αὐτοέκαστον γένος, il est évident que les choses d'en bas, homonymes à celles d'en haut, les substantielles aux substantielles, les uniées aux uniées, sont autres que celles-là. Ainsi donc, la dernière matière existant selon ce qui procède du principe ineffable même et ainsi pouvant recevoir ses puissances des hénades, veut, pour ainsi dire, être des ineffables autres que l'ineffable. Comment donc est-elle autre que toute espèce d'un? C'est que tout un la produit selon son ineffable particulier; car dans chacun est la trace consubstantifiée venant du premier, et c'est pour cela que la matière n'est pas dite *autre*, ἄλλο, mais *autres*, ἄλλα, parce que les matières sont plusieurs et aussi nombreuses que les hénades qui les produisent, car toutes déposent en elle leurs natures propres, mais ineffables. Ayant ainsi fait ce sacrifice préliminaire [2] avec la pluralité ineffable et la pluralité projetée, elles teignent chaque substance individuelle, de chaque individualité, enfantant le réceptacle des espèces, partout où le *en puissance* s'est manifesté clairement aussi *être*, ὄν. Celui-là est une aptitude naturelle ineffable, parce que dans les hénades, l'ineffable a la vertu de transporter les choses exprimables, comme dans la matière il a celle de les recevoir. Ainsi donc, la dernière matière est, pour ainsi dire, des *autres* ineffables et les *en puissance* en elle, en puissance pour la spécification ou la substance sont des traces prodromes des traces et des espèces. C'est pour cela qu'ils n'ont pas été compris dans les autres antérieurs. Sans doute la matière est à part et à part les espèces, mais dans leur rencontre, il s'élance des espèces quelque chose qui passe en

1. Hegel, *Philos. de l'Esprit*, t. I, p. 188. « Le monde est l'être où se réalise la raison divine. »

2. Le texte donne : προοργάσασαι, évidemment fautif; on pourrait lire : προεργάσασαι ou προοργιάσασαι; ni l'une ni l'autre de ces leçons ne donne un sens clair.

courant dans la matière et c'est ce que nous appelons d'un commun accord le en puissance. Ainsi donc, par rapport à l'un individuel, la matière est *des autres* selon l'ineffable et inversement, par rapport à chacun, le *en puissance* dans la matière est mis de côté, comme ne survenant et ne s'ajoutant que dans la rencontre des deux.

§ 428. Que dirons-nous à la quatrième question? C'est qu'il élimine l'un, et alors la matière est οὐδέν, pas même un, *rien,* non pas comme ce qui n'est absolument pas, ni comme l'*un* ineffable, mais comme le dernier écho de l'absolument premier. Car le *rien* a deux sens : d'une part, c'est un mot et une chose vides, si l'on peut s'exprimer ainsi ; d'autre part, c'est ce qui, par nature et son élément ineffable, se dérobe à la *position* [1] de l'un.

§ 429. A la cinquième, disons qu'il conclut qu'il n'est ni un ni plusieurs, ni tout ni parties, ni même, par suite, nombre. Il semble avoir fait entrer dans le nombre le fini et l'infini, et au lieu de celui-ci avoir posé, comme conclusion : le *non participer* du nombre, comme lui fournissant la démonstration la plus rapide de la négation des autres espèces, puisqu'il nie *les autres* de celles-ci, absolument comme il les avait affirmés des autres antérieures. De sorte que l'ordre des conclusions est le même que l'ordre des causes d'où elles procèdent, sauf qu'après la deuxième triade, il ajoute : mais la matière ne devient pas et ne périt pas, elle n'est ni plus grand ni plus petit, ni, inversement, égal. Ces conclusions ont été enveloppées dans les oppositions contraires qu'il a admises là, et si maintenant il les nomme, c'est afin de montrer que la matière est inengendrée et indestructible, qu'elle est le réceptacle de tout le devenir, et enfin qu'elle n'est ni le grand ni le petit, comme quelqu'un a paru croire que l'a dit Platon [2], et, en outre,

1. Pris ici dans le sens d'affirmation, d'attribution. Ailleurs, θέσις a un autre sens : l'un situé, ayant une θέσις, c'est le point dans l'espace ; l'un n'ayant pas de θέσις, n'est point dans l'espace.

2. Aristote, en effet (*Met.* I, 7, 988 *a*, 5) prétend que Platon voit la matière dans le grand et le petit.

qu'elle est absolument incorporelle, sans quantité, sans grandeur : car c'est là surtout la représentation qu'il s'est formée d'elle. Voilà donc comment, dans ses conclusions, il formule les caractéristiques éminentes des choses [1]. Il faut observer, en outre, que la troisième spécification *des autres* antérieurs est niée par lui *des autres* postérieurs, afin que nous voyons dans la matière le diacosme négatif ineffable. Pourquoi donc a-t-il fait permuter seulement la troisième conclusion de la première triade? Est-ce pour faciliter la démonstration? c'est plutôt parce qu'il a pris en considération les choses mêmes et que Timée a doué la matière de nombres et d'espèces [2], et sans doute aussi a soupçonné que la limite et l'illimité conviennent à la matière, l'un par son absence de détermination, l'autre parce que toutes les choses forment un ensemble fini. Il a donc cru devoir affirmer l'infini de la première cause, parce qu'elle n'a pas de limites, et sans doute il a admis en même temps le nombre et le fini et l'infini, comme étant dans le nombre.

§ 430. Sixième question : pourquoi n'a-t-il pas, pour les autres, comme il l'avait fait pour l'un, examiné quelle chose leur arrive, quelle chose ne leur arrive pas? Est-ce une raison, parce que ces contraires sont rassemblés [3] dans le composé, que le composé est formé des deux, pour qu'il faille alors combiner chacune des deux oppositions en une seule. Il démontre donc qu'il faudrait composer la nature du composé. C'est pourquoi lui-même ne le compose pas. Il dit au contraire : le composé n'est pas principe, mais au contraire vient d'un principe. Or, le dialogue traite des principes. A cette raison nous opposons le grand Iamblique qui dit très justement que le composé est principe, par exemple les quatre éléments sont le principe des animaux et de tout ce qui est sublunaire, les sphères du ciel, le ciel lui-même sont principe et cause de la génération. A la première objection,

1. Πράγματα.
2. *Tim.*, 53 *b*.
3. Les mots συνήχθη jusqu'à τοῦ συνθέτου, c'est-à-dire vingt mots, sont omis dans le ms. B.

nous répondrons, qu'il fallait surtout réunir, pour en faire un composé, les deux hypothèses *des autres*, pour montrer en fait la génération du composé ; mais la cause de son omission est plutôt qu'il réservait le composé pour les hypothèses qui suivent. Nous montrerons donc que la sixième hypothèse a pour objet l'un non être. C'est pourquoi, là, il discute et démontre quelles sont les choses qui lui arrivent et celles qui ne lui arrivent pas. Il a donc ici négligé ces espèces pour ne pas se répéter ; mais il les donnera à la suite, en instituant la division du non être de l'un. De sorte qu'au point de vue spéculatif, il faut doubler ces espèces, qui *là haut* sont, et ici bas *doivent être* [1], tandis qu'en ne considérant que les choses réelles, il fallait les poser une seule fois, comme elles sont posées, là, où la nature du composé les a introduites dans la division du non être de l'un. Car Parménide paraît s'attacher plutôt aux choses qu'au point de vue abstrait et spéculatif [2].

§ 431. Ensuite [3], à la septième question, nous répondrons la même chose, à savoir qu'il fait bien connaître les moyens qui permettent de réunir ensemble toutes les sections du problème scientifique, mais que lui-même attache sa pensée aux choses réelles. Il n'a donc pas composé *les autres* avec l'un, non pas parce que les autres participent de l'un, et qu'en lui sont comprises et enveloppées les conclusions qui touchent le rapport *des autres* à l'un. Car la relation, σχέσις, et la participation ne sont pas la même chose et les *autres* ne peuvent pas être composés avec l'un selon la participation de l'un. Car l'un n'est pas appelé ainsi, comme un *des autres*, il n'est dit ni tout et parties, ni nombre ni figure, ni mû ni en repos : mais les relations commencent par l'identité et la différence. Mais voici ce qui est plus vrai à dire, comme il le dit lui-même, c'est que si l'un est le même

1. Ὀφείλοντα, doivent être et ne sont pas. L'opposition du réel intelligible et du contingent.

2. Τῶν πραγμάτων μᾶλλον ἢ τῆς μεθόδου ἐχόμενος. Le reproche est étrange et inattendu.

3. Je lis, comme Ruelle : ἔπειτα, au lieu de ἐπεί.

que les autres, les autres seront aussi les mêmes que l'un, et s'il est différent des autres, tous les autres seront de même différents de l'un. Car déjà, en beaucoup d'endroits, Parménide lui-même a démontré la réciprocité des relations des autres à l'un [1], comme s'il ne devait pas en traiter en particulier.

Il ne nous reste donc plus [2] qu'à examiner si les preuves ont besoin de quelque rectification. « Nous disons d'abord si l'un est, quelles modifications en éprouveront les autres que l'un? »

Il faut donc examiner d'abord si la question : quelles modifications doivent éprouver *les autres* a quelque consistance; ensuite, il est démontré que la matière a aussi ce qui est ineffable [3] par suite d'une modification [4], et pourquoi elle a été rangée dans la classe des autres. Et de même que les autres antérieurs ont éprouvé les modifications affirmatives de l'un, de même *les autres* matériels ont subi les modifications négatives de la cause première, que nous posons elle aussi comme un un supprimé [5], parce qu'ils sont autres que l'un, dont nous traitons en ce moment : « Est-ce donc que l'un n'est pas à part des autres, et les autres à part de l'un [6]? » Il est vrai, il montre l'écart, tel que nous l'avons dit, de la matière s'éloignant de la substance pour tomber dans le plus vide [7]. Il y a ainsi séparation. C'est évidemment ce qu'il entend quand il dit : « Outre cela, il n'y a aucune autre chose demeurant la même, dans laquelle seraient à la fois et l'un et les autres. » Car quelle nécessité que les choses qui ne sont pas séparées soient dans un autre, demeurant le

1. Τὴν ἀντιστροφήν.
2. Je change ici la ponctuation de Ruelle.
3. L'élément mystérieux, obscur, insaisissable de la matière.
4. Πεπόνθησις, qui est une espèce de participation passive.
5. On ne peut poser même l'un dans la cause première.
6. Parm., 159 *b*. M. Ruelle observe que le texte de Platon ne donne pas la négation οὐ devant χωρίς, qui se trouve dans le Pseudo-Damascius. Thomson a remarqué le fait qui est exact, et que confirme l'édition d'H. Étienne. Mais Stallbaum l'a rétablie dans son texte : Ἆρ' οὖν οὐ χωρίς.
7. Κοιλότερον, plus creuse. Ruelle propose κοινότερον. S'il était nécessaire de changer, je lirais : χειρότερον.

même? L'autre dans l'autre, c'est comme la blancheur dans la surface. Mais que se produira-t-il si les deux sont, non pas dans un pire, mais dans un meilleur, par exemple, dans la nature, puisque l'un dans les autres est antérieur selon la participation? C'est que la séparation, dont nous parlons, qui appartient à l'essence propre de la matière et la porte vers les choses inférieures, ne permet pas que les deux choses coordonnées, ὁμοταγῆ, soient dans le meilleur, ni que la matière soit dans l'espèce, — (car elle est plus vide [1] que l'espèce) — ni dans un autre qui lui servirait de substrat, puisqu'il n'y en a pas d'autre [2]. En outre, il est nécessaire que les choses qui se réunissent ensemble se réunissent dans le même, ou par suite de leur propre communauté de nature; ou, si elles sont de genres différents, par le fait que le meilleur les embrasse par unification, comme le cheval et l'homme sont réunis dans la raison, ou par le fait qu'ils sont reçus dans le pire par unification comme dans la matière et dans le corps la blancheur et la surface. Or, la matière, l'espèce, la substance en général, et l'un sont, par leur essence propre, séparés les uns des autres, et ils ne sont pas ensemble dans un sujet, parce que celui-ci est le dernier sujet; ils ne sont pas non plus un dans la raison; car comment la matière serait-elle dans la raison ou dans l'âme, dans l'âme du moins, qui est dans la nature? Car elle est séparée de tout ce qui est avant et au-dessus d'elle. C'est pourquoi négligeant toutes ces choses comme évidentes d'elles-mêmes, il insiste sur ce point que la matière est dernière; car c'est là ce qui caractérise sa nature. En outre, la participation de l'un est mêlée par nature *aux autres* antérieurs; la matière, qui est son contraire même, est l'image de ce qui n'est pas même un. Il faut donc dire ceci [3] : c'est que *les autres* que l'un n'ont absolument rien de commun avec l'un, parce qu'ils ne sont pas ni le premier ni ce

1. Nous retrouvons encore ici le mot κοιλότερον, dont la répétition confirme la leçon des manuscrits.

2. La matière est le dernier substrat.

3. Ἔπος ταῦτα ἄρα...? Ruelle propose ἐπεί. J'aimerais mieux εἰκός.

qui peut être son réceptacle, comme le premier est la cause de l'un ; et il semble que la vérité est dans ce que dit Timée [1], à savoir que l'espèce est dans la matière, mais qu'elle n'est pas formée d'espèce et de matière, parce que la matière est dernière, pas même si elle est modifiée par l'espèce, quoiqu'il y ait en elle quelque chose en puissance qui est spécifié, et qui est devenu un, par l'un coexistant avec la substance. Les *autres* ne sont donc jamais un et n'ont en eux aucun un. Il faut bien remarquer que partout il élimine l'un de la matière, mais non pas l'un déterminé, comme lui-même l'a dit : « Ces autres ne sont donc ni semblables ni dissemblables ni les mêmes que l'un. » Remarque bien qu'il ne compose pas les autres avec l'un [2], mais seulement les uns avec les autres, comme il l'objecte lui-même, « les autres ne subissant aucune autre modification de cette espèce de modifications ». Il a eu raison d'ajouter : « des modifications de cette espèce », parce que la matière participe de négations ineffables : « Car si les autres étaient susceptibles de recevoir de telles modifications, soit une, ou deux ou trois, l'impair ou le pair, ils participeraient à des genres auxquels il a apparu impossible qu'ils participent. » En termes aussi clairs que possible, il nie donc de la matière le nombre, qui aurait le plus la puissance de la spécifier ; car le monde, l'ordre, ressemble au nombre, suivant l'antique maxime. Cette conclusion est ainsi une et commune aux cinq hypothèses ; car si l'un est, il est aussi rien, comme concluent la première et la cinquième ; et il est tout comme concluent la deuxième et la quatrième ; il est ensemble et il n'est pas, comme conclut la troisième qui est au milieu de toute la pentade.

§ 432. De la sixième hypothèse [3].

1. *Tim.*, 50 *b*.

2. J'ajoute ici une négation.

3. La sixième hypothèse est la plus obscure de toutes, elle a pour sujet, d'après Damascius, le non être de l'un : περὶ τούτου... ὡς οὐκ ὄντος ἑνός. Platon la formule ainsi : εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν. Stallbaum (p. 235) : « τὸ ἕν si negative πεπερασμένον, sive πέρας ἔχον... τὸ ἕν si relative negatur esse, omnia est adeoque οὐσίαν una cum μὴ οὐσίᾳ in se complectitur : ergo potest etiam intelligi, percipi... (*Parm.*, 160 *d*-163 *b*).

En commençant à traiter de la sixième hypothèse il faut rechercher d'abord si les hypothèses qui posent que l'un n'est pas, procèdent directement, κατ' εὐθεῖαν, ou si elles rebroussent chemin et remontent au principe, ἀνακάμπτουσιν ἐπὶ τὴν ἀρχήν, celles-ci concluant à l'impossible, celles-là aboutissant à faire apparaître des choses *autres* [1].

Deuxièmement : Comment doit-on exactement définir le but de la sixième hypothèse?

Troisièmement : Examen très sévère de la proposition : l'*un n'est pas,* comprenant une citation textuelle de Platon.

Quatrièmement : Comment Parménide définit-il lui-même la question du non-être de l'un?

Cinquièmement : Que sont *les autres* avec lesquels il réunit cet un qui n'est pas? Sont-ce *les autres* de la quatrième ou ceux de la cinquième hypothèse?

Sixièmement : Comment cet un qui n'est pas n'a-t-il pas été placé dans les premiers *autres*, et pourquoi l'un dans ceux-là n'est-il pas un non-être? En quoi paraîtra le composé et qu'est-ce que le composé?

Septièmement : Il faudra examiner quelles sont les conclusions, combien il y en a, dans quel ordre elles sont disposées et de quels principes elles partent.

1. Il semble que Damascius mêle ici deux questions : l'une que les quatre dernières hypothèses se rattachent aux cinq premières, ἀνακάμπτουσιν ἐπὶ τὴν ἀρχήν (conf. mon Mém. sur Damascius, Acad. des sciences mor., année 1897, t. CXLVIII, p. 772); l'autre, quelle méthode de démonstration a suivie ici Platon, la méthode de démonstration directe ou la démonstration indirecte qui réduit à l'absurde ou à l'impossible. Ce que Damascius appelle ἀνακάμπτειν εἰς τὸ ἀδύνατον, est ce qu'Aristote appelle : ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἄγουσα ἀπόδειξις (*Anal. Post.*, I, 26, p. 87 *a. b*) ou διὰ τοῦ ἀδυνάτου περαίνειν (*Anal. Pr.*, I, 23, p. 41 *a.* 23), qui procède par la négation du contraire et marche pour ainsi dire par voie détournée. Il se sert aussi de l'expression ἀπαγωγή, ἀπάγεται εἰς ἀδύνατον. Philopon qui les compare, dit, comme le maître : ἡ ἐπ' εὐθείας ἀπόδειξις κρείττων τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς (Brand., Schol. Arist., p. 234 *a.* 8). — Aristote se sert aussi du mot ἀνακάμπτειν (*Anal. Post.*, I, 3, p. 72 b. 36) pour désigner le raisonnement qui fait cercle, ὅταν τὸ μὴ δι' αὑτοῦ γνωστόν, δι' αὑτοῦ τις ἐπιχειρῇ δεικνύναι, τότ' αἰτεῖται τὸ ἐξ ἀρχῆς ou ἐν ἀρχῇ (προκείμενον) (*Anal. Pr.*, II, 16, p. 64 *b.* 36). Ammonius (*in Categ.*, I, 79, 17) définit εὐθέως par ἀμέσως et προσεχῶς, éd. Busse.

Huitièmement : Quel est le diacosme de cet un qui n'est pas [1], et que nous exposent ces conclusions ?

§ 433. A la première question, nous disons tout de suite que si la démonstration est directe, le traité est imparfait, ἀτέλης, et que nous ne pourrons pas ramener à une certaine nature de choses réelles la septième [2] ou la neuvième hypothèse [3], puisqu'il est manifeste que Parménide fait aboutir ces hypothèses à ce qui n'existe absolument pas. Et si elles retournent toutes à l'impossible, les divisions seront imparfaites, car il y a deux sortes de non-être, comme il a été démontré dans le *Sophiste* [4] : celui qui n'est absolument pas et celui qui n'est pas sous certains rapports. En outre, nous ne pourrons pas démontrer que la sixième et la huitième [5] sont impossibles, puisque là manifestement Parménide formule comme possibles les conclusions négatives et affirmatives, et suppose une certaine nature connaissable et existante sous certains rapports, et possédant l'un d'une certaine manière. Est-ce donc, comme il le dit, que ces deux hypothèses amènent les impossibilités au sens éminent et principal, mais révèlent secondairement et accessoirement, par surcroît [6], une certaine nature de réalités. Car les choses

1. Si l'un est nié absolument, il n'est rien ; il ne peut être ni conçu, ni connu, ni perçu, ni senti d'aucune manière. *Parm.*, 163 *c* - 164 *b*.

2. Si l'un n'est pas, les autres ne sont pas du moins sous le mode fini ; et s'ils sont infinis, ils ne peuvent être ni pensés ni même imaginés.

3. *Soph.*, 254 *c*. 256 *d*. 260 *b*.

4. *Soph.*, 254 *c*. 256 *d*. 250 *b*. *Parm.*, 160 *c*. : « Le non être (relatif, ὄν μὴ..., qui est *non ceci ou cela*) signifie quelque chose d'autre, ἕτερόν τι. » Ici donc lorsqu'on dit : l'un, s'il n'est pas... (ἓν εἰ ἔστι μὴ..., cela signifie une chose différente des autres que le non être ou que les attributs négatifs. Or, les autres que le non être, c'est les êtres ou les attributs positifs, c'est-à-dire : l'un défini par des attributs négatifs (disant ce qu'il n'est pas) est différent et séparé de ses contraires positifs, de tout ce qui n'est pas lui. Les autres que le *non blanc* sont d'abord le *blanc* et tous les autres attributs d'un sujet quelconque. — Aucune négation ne peut être conçue avant qu'on ait conçu l'affirmation dont elle est la négation, et rien ne peut-être conçu par des négations pures, si la pensée n'ajoute en même temps, à côté d'elles, une certaine réalité. Le *non* seul ne signifie rien ; il faut dire : non homme, non blanc, non un.

5. La huitième : Si l'un est nié seulement relativement, les autres paraissent être tout et alors ils peuvent être conçus ou imaginés.

6. Ἐν παρέργῳ.

qui sont possibles sous un rapport, rien n'empêche qu'elles soient impossibles sous un autre. Mais d'abord Platon n'a même pas dans ces hypothèses abouti à quelque chose d'impossible, mais il entend toujours certaines choses réelles; ensuite le terme impossible qu'il leur donne, n'est pas dit dans la rigueur vraie de sa signification, comme il sera manifeste dans les explications que nous donnerons du texte. En troisième lieu, en l'entendant ainsi, la deuxième hypothèse [1] donnerait des conclusions impossibles relativement à la première [2], puisqu'elle affirme ce que l'autre nie, la troisième [3] de même, relativement à la deuxième, la quatrième [4], relativement à la troisième, la cinquième [5] relativement à la quatrième. Que dirons-nous donc ? Nous dirons que dans ces deux hypothèses [6] il nous fait connaître des choses réelles et rien d'impossible; car, dans tout le cours de sa discussion, il veut rendre raison en toutes choses de l'union de l'un et des autres depuis leur plus parfaite union jusqu'au moment où apparaît la séparation de l'un et des autres, car de même que le dernier degré de l'être est le non-être ayant son être dans le non-être, comme le dira lui-même Parménide, de même la consommation, ἀποπεράτωσις, de l'un a l'être un dans le non-être un [7], et *les autres* sont analogues à cet un. Dans les deux autres, je veux dire la septième et la neuvième, les conclusions aboutissent, selon nous, à des impossibilités, puisque l'un est partout supprimé, même dans la dernière

1. Si l'un est, il a des parties infinies, il est sujet à des relations diverses et multiples, et particulièrement très étroites avec les choses visibles; il peut donc être connu et perçu (p. 142 *b*. 155 *e*).

2. Si l'un est, il n'est rien; il est sans forme, sans relation, sans condition, il ne peut donc être ni connu ni perçu.

3. Qui conclut que l'un est le mélange ou la fusion des contraires.

4. Qui conclut que si l'un est, les autres sont tout et sont susceptibles de prendre les formes et les relations infinies, de sorte qu'ils peuvent être connus et perçus.

5. Qui conclut que si l'un est, les autres ne sont rien, sans forme, sans relation, sans loi, de sorte qu'ils ne peuvent être ni connus ni perçus.

6. La sixième et la huitième; la huitième conclut que si l'un n'est pas, les autres paraissent être tout et tout l'objet d'une certaine connaissance.

7. Parce que *être* et *un* formeraient une dualité.

apparence; car la doctrine de Parménide [1], dès le commencement, a séparé absolument l'être et le non être. Mais Platon, corrigeant Parménide, démontre ici qu'il y a un certain non un qui est pour ainsi dire le dernier un, comme il a démontré, dans le *Sophiste* [2], qu'il y a un certain non être qui est le dernier être. Et si le non être a sa place dans les êtres par la différence, du moins en tant que non être, et s'il est l'image de l'être dans la génération, comme Platon l'a démontré là, et comme nous l'avons démontré nous-même, de même donc, et même ici-bas, l'un non être sera, selon la différence, même dans les intelligibles, parce qu'il est mouvement et repos, qu'il est tout et parties, parce qu'il est substance; car ces genres et l'un diffèrent par leurs propriétés caractéristiques, mais le véritable un non être se trouve être, comme image de l'un, dans la génération, c'est là le sujet dont Parménide se propose de démontrer ce qu'il est. Donc, les impossibles, c'est dans l'éclipse totale même de l'image qu'il faudra les chercher, comme dans l'intelligible l'absolument non être, selon la privation complète, absolue de l'être. Assez sur ce point.

§ 434. Quel est donc le sujet qu'on se propose d'examiner? Car c'est la seconde question que nous nous sommes posée; car il semble qu'il ne reste plus rien de ce qui a égaré les philosophes et les a poussés aux impossibles. Le dialogue a-t-il donc pour objet, comme il le dit, le substrat, soit la matière dans son état de confusion, soit le substrat corporel, et en remontant plus haut, ce qui se meut d'un mouvement immodéré et désordonné [3]? Mais d'abord ce qui se meut, en tant que troisième substrat, après le deuxième, n'est pas distingué par les caractères : *modérément* et *désordonnément*. Car même l'espèce du corps, quand elle

1. Parmenid., Fragm. V. 52, 53 :

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῆς εἶναι μὴ ἐόντα
ἀλλὰ σὺ τῆςδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

2. *Soph.*, 258 *d*.

3. Damascius va réfuter cette opinion et démontrera que le sujet de la sixième hypothèse est le composé, mais le composé *des autres*, et des spécifiés et de ceux qui sont appelés matériels.

n'est pas encore maîtresse de la matière, est défectueuse et désordonnée. Ensuite, c'est dans ce diacosme, *d'abord,* que le corps cache la laideur de la matière, de sorte que c'est le corps qui, sous le rapport de l'imperfection, sera le troisième substrat ; puis l'imperfection est un chemin qui mène à l'espèce, et Parménide nous enseigne que les progrès intermédiaires constituent des natures d'hypostases. En troisième lieu, après cela, il a par là même traité des espèces en soi et de la matière par elle-même, ἐφ' ἑαυτῆς, et nous a dit que l'imperfection naît de leur combinaison, et que le corps est, par sa nature même, plutôt ordonné. Pourquoi donc ne dirons-nous pas que le sujet de la sixième hypothèse est tout le composé? — (J'entends parler du composé des autres, et des autres spécifiés et des autres matériels dont il a été plus haut question), de sorte que la discussion roule sur les choses réelles individuelles et composées qui sont au-dessous de la lune; car c'est le seul règne [1] des êtres qui restait (à examiner), et c'est lui qui est l'un phénoménal, et l'un non être véritablement. Car comme composé, en même temps il imite l'un, par la fusion des autres, et en même temps il n'est pas un : car l'un repousse toute dualité et surtout toute composition et à plus forte raison la composition de deux *autres*. Car si un et un étaient des éléments de la composition, ils seraient assurément dans l'être, comme l'être est un composé d'éléments uniés. Mais cet un est composé d'autres, qui par conséquent ne sont pas encore uns et courent pour ainsi dire se jeter dans un. Il est donc par là un non être, et comme qui dirait un un divers, le mensonge de l'un, parce qu'il est composé et formé d'autres qui sont autres que l'un. Ainsi donc l'on peut dire absolument qu'un tel un est un non être. Or, il y a dans le tout et dans le monde sublunaire un certain principe qui est de cette nature, par exemple les quatre éléments et l'un qui est formé d'eux est le plérome composé duquel viennent toutes choses et dans lequel elles se perdent toutes. Et que

1. Τὸ φῦλον.

nous ne disons ici rien qui ait échappé et se soit dérobé aux anciens, c'est ce que prouve Iamblique qui a assigné certaines hypothèses aux choses sensibles et indivisibles, et ce que prouve également le saint Plutarque [1], qui précisément entend que cette sixième hypothèse a pour objet les choses sensibles.

§ 435. En ce qui concerne le troisième point [2] : Puisque le sensible divin, et pour prendre une formule générale, puisque le sensible éternel a été compris dans les premières hypothèses avec toutes les autres substances divines, où donc Parménide aurait-il formulé sa doctrine sur ce qui devient et périt, sur le sensible qui s'est éloigné de Dieu, sur le composé, sur l'indivisible (car tout cela n'est qu'une seule et même chose) ? Si la cinquième hypothèse a pour objet la matière informe, si la quatrième a pour objet les espèces non encore mêlées à la matière [3], il était donc nécessaire de traiter aussi de cette espèce de nature, surtout puisqu'il a été démontré qu'elle était en quelque sorte un principe [4]. Deuxièmement, de même que l'être s'est abaissé dans le non être, sans franchir encore absolument la limite de l'être et qu'il forme ce tout qui est non être, comme même Parménide l'indique dans cette hypothèse, de même la procession de l'un être s'est abaissée dans l'un non être, mais « qui n'est pas encore absolument privé de l'un être [5] », mais possède l'être un être dans le non être un, comme cela est expliqué plus clairement. Troisièmement, enfin, de même que dans les premières hypothèses, il s'agissait de l'un au-delà de tout, puis de l'un rempli de tout, enfin d'un troisième un [6], qui révèle déjà vaguement l'apparition des autres, et comme on

1. Plutarque, fils de Nestorius, le premier maître de Proclus, qui l'appelait son grand-père, προπάτωρ, réservant pour Syrianus, son second maître, le nom de père. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs*, t. V, p. 146.

2. Examen sévère de l'un qui n'est pas, de l'un non être.

3. Damascius n'avait pas encore avec cette précision déterminé les sujets de la quatrième et de la cinquième hypothèses.

4. Ἀρχοειδούς.

5. *Parm.*, 160 *b*.

6. Énumération et définition des trois un.

dirait, sans être les autres, comme étant le prototype, προτύπωμα, *des autres*, mais non les autres mêmes, de même dans les autres hypothèses, à l'un au-delà de tout correspond et est analogue l'un en deçà de tout, à l'un plein de tout, *les autres* spécifiés, et au troisième un correspond l'un non être, dont il s'agit maintenant, et celui-ci est plus parfait que les autres *autres*. Car le composé est toujours meilleur que ses éléments propres. C'est pourquoi de même que l'un non être, par sa propre nature, est amené aussi comme un phénoménal, et de même que ce composé est dans ceux-ci, — de même ce troisième un, pour ainsi dire composé (j'entends l'un psychique), est dans ceux-là, et inversement celui dont il est question maintenant est composé en réalité, mais est pour ainsi dire un. Donc qu'il traite d'une chose réellement existante, Parménide le prouve en disant qu'il est connaissable, et en affirmant *les autres* que lui. Et qu'il veuille que cet un soit en quelque sorte lui-même, αὐτό [1], qu'il soit un composé et *pour ainsi dire* un, il le prouve en posant d'abord le *un*, puis ajoutant le *non être*, non le non être absolument, mais qu'il n'est pas absolument être, parce que la suppression de l'un n'est pas absolue et complète, de sorte qu'il n'est pas, lui [2], quelqu'un *des autres*, mais qu'il est différent des autres selon ses propres termes. Ainsi donc, il n'était pas et il n'est pas *les autres* : il est bien *un non être* et différent *des autres*. C'est un point que nous éclaircirons un peu plus tard. Il le démontre encore en l'appelant *un par soi*, lorsqu'il dit : « Si c'est bien cet un-là, ἐκεῖνο, et non un autre, qui est supposé n'être pas ». Ensuite, laissant de côté le : *non être*, il l'appelle directement un par soi [3], en disant : « Donc s'ils sont dissemblables à l'un, il est évident qu'ils sont dissemblables à un dissemblable. — Assurément. — Il y aura donc dissemblance avec l'un ». Et inversement, à la suite. — « Est-ce donc qu'il n'est pas nécessaire que l'un ait res-

1. Ait comme une personnalité à lui.

2. Que son individualité, son existence propre, ne consiste pas à être quelqu'un, τί, des autres.

3. Et non pas un autre, *Parm.*, 160 *a*, μὴ ἄλλο.

semblance avec lui-même? — Comment cela? — Si l'un a une dissemblance avec l'un, nous ne traiterions pas ici d'une chose semblable à l'un, et l'hypothèse n'aurait pas pour sujet l'un, mais autre chose que l'un. » Par quoi il veut prouver que l'un être est ce qu'ils sont, αὐτά[1]. C'est pourquoi après cela, il emploie la formule non être un pour ses démonstrations et cependant en avançant dans la discussion, il lui communique de la substance ce tissu mélangé, τὸ πεπλεγμένον, qu'on voit dans le *Sophiste* qui n'est pas réellement non être, désignant par là le dernier être, et de même qu'il a le non être de lui-même, de même il est évident que l'un sera et ne sera pas un. Maintenant qu'il est composé, c'est ce que prouvent les formules « étant *ainsi* et *non ainsi,* » affirmées et tirées de son changement, et qui naissent de la composition qui anéantit les éléments, comme nous le montrerons encore une autrefois. Enfin, il est diversifié; il devient et est détruit, propriétés qui conviennent à ces indivisibles et à ces composés.

§ 436. Maintenant venons à la quatrième question et voyons ce qu'il faut répondre. Parménide ayant considéré la nature ambiguë de ce substrat : l'un non être, a senti le besoin de la définir, de dire ce qu'elle se trouve être, et demande si c'est la même chose de dire un ne pas être, et non un ne pas être, et pose la question : qu'est-ce que celui-ci? Est-ce que le non un ne pas être signifie le *nullement* être, comme immédiatement en poursuivant la discussion, il sépare l'*un non être* du *nullement être?* Ou bien le non un n'être pas est-il différent du : n'être pas, pas même un, comme il dit. Cependant le pas être le pas même un supprime le absolument et donne en quelque sorte l'être, et le non un n'être pas signifie le être réellement un, comme la proposition : il n'est pas non juste, affirme qu'il est juste. Est-ce donc qu'il entend : l'un être, τὸ ἓν εἶναι, comme les autres l'entendent, ou, comme il le dit lui-même, à savoir que l'un être signifie le non un n'être pas et les plusieurs n'être pas

1. Aient leur essence à eux, leur nature propre.

dans aucune chose? Car non un, c'est les plusieurs, comme il le pose lui-même. Mais on pourrait dire par l'argument des contraires, qu'il signifie l'un être, et s'il s'exprime ainsi c'est, dit-il, afin qu'on n'aille pas s'imaginer qu'en disant l'un pas être, il a voulu dire : les plusieurs n'être pas. Et qui comprendrait que l'on dise que l'un est plusieurs, afin qu'on comprenne que l'un n'être pas c'est n'être pas plusieurs. C'est encore une interprétation plus vraisemblable *que* [1] celle qui distingue le *pas du tout être* de l'un non être, comme n'étant pas la même chose. C'est certainement ainsi que Parménide lui-même le définit dans ce qui suit, puisque ceux qui le définissent l'*un être* ainsi simplement ne méritent aucune créance (car qui croira que l'un non être, par soi, soit l'un être). Il est donc probable que, comme l'estimait le philosophe Marinus [2], la définition a été anticipée pour prouver que cet un non être, comme n'étant pas *non un non être,* est connaissable et déterminé. Car la formule οὐχ ἕν, non un, est un terme indéfini, comme celle de « non homme ». Ces formules font que la connaissance est indéterminée et vague et produisent dans les esprits l'ignorance.

Le un non être n'est donc pas quelque chose de tel; car le un est un terme très déterminé et non indéfini, comme le non être n'être pas. S'il y a dans tout ce qui a été dit quelque chose de croyable, c'est bien cela. S'il paraît avoir introduit la connaissance dans la seconde définition, c'est parce que

1. Au lieu de ἤ, Ruelle propose de lire οἱ, ce qui change complètement le sens de la phrase : « Une interprétation plus vraisemblable est celle de ceux qui définissent le *pas du tout être* comme non identique à l'un non être. »

2. Damascius, dans sa *Vie d'Isidore,* § 275, traite ce personnage avec une grande dureté. Il le déclare très inférieur à Proclus et incapable de comprendre l'interprétation que celui-ci avait donnée du *Parménide.* Il avait abandonné la théorie des hénades, pour revenir aux *Idées* de Platon, ce que Damascius considère presque comme une trahison, tant cette doctrine, imaginée par Proclus, lui paraissait caractéristique de l'école. Marinus, originaire de Néapolis en Palestine, l'ancienne Sichem, était un Juif converti à l'hellénisme. Il avait écrit une biographie de Proclus, où il se montre un esprit médiocre. Sous sa direction, prétend Damascius, l'école d'Athènes était tombée dans une décadence qu'elle n'avait jamais connue. On n'a de sa personne et de ses travaux que fort peu de renseignements.

l'un ne pas être paraît être la suppression de l'un, de sorte que de nouveau on retombe nécessairement dans l'indétermination ; car la négation supprime le déterminé. Quoi donc, ignorons-nous le reste [1] ? Faut-il donc juger la définition de l'impossible comme la plus certaine ; car elle sépare et distingue la sixième hypothèse de la septième ; ou est-ce parce qu'il voulait arriver à ce résultat, qu'il a amené la seconde définition, que ce non être n'est pas le non être absolu, mais pour ainsi dire le non être [2] l'être en soi, au sens propre. Sans doute donc, « *ce que je viens de dire* [3] », ayant considéré l'idée, ἰδέαν, ambiguë, de l'un non être, il l'a vue comme étant, parce qu'elle est composée *des autres,* et il a pris des précautions pour qu'on ne suppose pas qu'elle est rangée dans la catégorie *des autres,* ce que même le plus exact des commentateurs a fait, en s'imaginant que la formule objet de notre recherche actuelle, l'un non être, avait pour but d'introduire *les autres.* C'est ainsi pour cela, à savoir qu'il est composé des autres et qu'il est phénoménal, mais non l'un en soi, et a paru de toutes manières être les autres, c'est pour cela qu'il a eu raison, à mon sens, de poser d'abord que l'un, il est vrai, est, mais qu'il est l'un *des autres,* et tire son hypostase *des autres* par composition. Comment le distingue-t-il donc *des autres?* C'est, dirait-il, que *les autres* sont différents de l'un : donc *les autres* ne sont pas un, et il nous rappellera que dans les premières hypothèses *les autres* étaient dits : non un. Donc celui-ci est l'un non être, et ceux-là sont le non un être, et si l'on dit sous le mode négatif non un n'être pas, les autres seront, et si l'on dit que l'un n'est pas ce que maintenant nous appelons un, on entend qu'il est semblable à l'un [4]. C'est pourquoi combi-

1. Τὸ καταλειπόμενον ; les autres questions qui ont été posées dans la sixième hypothèse et les suivantes.

2. Je lis : ἀλλ' οἷον, au lieu de ἀλλοῖον.

3. Ὅπερ ᾖα ἐρῶν, allusion à la formule familière de Platon, *de Rep.*, V, 449 *a;* VIII, 562 *c;* Théétète, 180 *b* et 198 *e*. Conf. Matthiæ, *Gr.*, § 219 *Rem* 4; de même qu'il dit habituellement ἦν δ' ἐγώ, ἦ δ' ὅς, au lieu de ἔφην, ἔφη. Conf. Buttmann, p. 564, 565, n. 1, 2, 3.

4. Pour ainsi dire un, οἷον ἕν.

nant négation avec négation, il dit qu'il y a une différence et que l'une des négations signifie le contraire de l'autre. Car l'une introduit le *pour ainsi dire un,* et l'autre, *les autres* que l'un, et il est évident qu'il s'agit des autres, vraiment autres que cet un[1]. Car si *les autres* sont comme en effet ils sont, il ne sera pas *les autres,* mais en tant que dans *les autres,* et en tant que composé *des autres*. Car si, n'importe comment, il appartient cependant à la série de l'un, il n'appartient pas à celle *des autres*. Inversement, il montre ainsi l'un, donc il est ici question, comme opposé *aux autres* et comme un, afin qu'on n'ignore pas que ou par l'élimination de l'un il laisse le pas du tout être, ou que par sa position il pose le proprement un. Car les uns et les autres se ressemblent : à savoir, *ni pas être* absolument, ni supprimer absolument l'un, afin d'obtenir pour reste : le pas un, μηδέν; car ainsi il est pas être, sous un rapport, et il ne l'est pas sous un autre ; — *ni poser* absolument l'un, mais avec le pas être cela même qu'il paraît être; de sorte que ces quatre espèces étant posées, cet un phénoménal est défini l'une d'elles. Car il y a l'un être, le non un être, qui signifie les autres, l'un non être, et le pas même être. Donc il n'est ni l'un être ; car il est un non être; ni le aucun être, μηδὲν ὄν, parce qu'il est sous certains rapports le non être de l'un, mais sans en être la suppression complète. Voilà donc où aboutit la seconde définition, et non pas : pas même non un être [2], ce qu'avait posé la première.

§ 437. Mais maintenant répondons à la cinquième aporie, à savoir que la première définition [3] a laissé entendre que l'un se combine avec *les autres*, dont nous avons parlé précédemment, puisqu'il est déterminé par eux et que la seconde le combine avec les proprement *uns;* car le nombre des hénades s'est montré par leur propre nature considérable, duquel nombre diffère cet un, selon la différence du non être.

1. Οἰκεῖα ἄλλα τούτου.
2. Οὐδὲ μὴ ἓν ὄν.
3. L'un non être devient et périt (première définition), et il ne devient pas et ne périt pas (deuxième définition).

Car, de même que la *non grandeur* signifie quelque chose de différent de la grandeur, de même l'un n'être pas signifie qu'il n'est pas un certain de ces uns dont il a été question antérieurement et qui ont été posés véritablement uns ; car la différence est relative à ce dont il y a négation puisque la négation manifeste la différence. Si donc il n'est pas un, il sera différent de l'un ; or, il le dit : *différent des autres,* parce qu'il a admis en grand nombre les hénades antérieures et qu'il a combiné avec elles l'un non être, comme différent des hénades qui sont proprement hénades, c'est-à-dire *des autres uns*, c'est-à-dire qu'il n'est ni le premier, ni le deuxième, ni le troisième, c'est-à-dire aucun de ceux dont l'existence a été démontrée et qui sont autres que celui dont nous parlons ici, mais autres, entendu relativement, non pas celui qui a été déterminé dans les hypothèses, mais celui qui nous est expliqué dans la règle du *Sophiste* qui l'entend du non être relatif [1], sens dans lequel nous disons que *le juste* n'est pas les autres espèces ; car il n'est ni beau, ni cheval, ni homme, mais en général il est *autre* que les *autres,* ἕτερον τῶν ἄλλων. Ainsi donc, l'un non être est non être en tant que différent des autres. Donc par la même raison, les hénades plusieurs paraissent être *des autres* par rapport soit à cet autre qui est dit *autre*, pour exprimer *les autres,* soit à ceux dont nous traitons maintenant, et il ne faut pas douter que c'est dans la seconde définition, διορισμός, qu'il faut placer les autres vraiment autres que cet un non être. Car s'il est un, sous quelque rapport, par là il sera différent de ses autres à lui-même ; car partout les autres sont dits différents, ἕτερα, de leur un propre, mais ne sont pas dits les autres [2]. De sorte que le non être signifiant la différence,

1. *Soph.*, 241 *a :* « Nous allons examiner la thèse de Parménide et prouver par des arguments irréfutables que le *non être* est sous quelque rapport, κατά τι, et inversement que l'être, sous quelque rapport, n'est pas. » — *Id.*, 259 *a. b.* « L'autre, parce qu'il participe de l'être, est être, et l'être, parce qu'il participe de l'autre et est autre que tous les autres genres, et par conséquent *n'est pas* un d'eux, — *n'est pas.* »

2. Au lieu de οὐκ ἄλλα, un manuscrit dont M. Ruelle préfère la leçon, donne ;

comme le pose la règle, fait que l'un non être est différent des autres que lui-même. N'est-il pas vrai que la négation de ceux-ci [1], enlevant le véritablement un, laisse l'un phénoménal; mais l'un, sous quelque point de vue qu'il soit, est différent des autres, et cette définition peut même le manifester comme différent des autres qui ont été précédemment démontrés ; car si l'un, sous quelque point de vue qu'il soit, reste dans l'ordre de l'un, il ne saurait être les autres, qui sont comme une espèce contraire opposée à l'un. Donc les autres, dans la seconde définition, pourront être entendus de beaucoup de manières, et je pense que la première interprétation se concilie mieux avec la règle, et surtout si nous comprenons le non être en soi et par soi, comme différent des autres, lui étant un être et eux étant des êtres, et si ensuite rattachant ainsi le non être à la différence, et plutôt encore à ce caractère qu'exprime la différence, nous le combinons, autant que cela est possible, avec l'un, entendant l'un non être, non de la suppression de l'un, mais de l'un différent de l'un proprement dit par sa signification ; car c'est ainsi que lui-même arrive à conclure que le non être proprement dit est différent des autres ; car il dit : « Donc il démontre maintenant qu'il entend le non être comme différent des autres, puisqu'il dit : « L'un, s'il n'est pas », c'est-à-dire coexistant avec les autres ou être différent d'eux. « D'abord, il parle de quelque chose qui est connaissable ; ensuite, qui est différent des autres, lorsqu'il dit un [2]. » Il ne dit pas ceci : que l'un est différent des autres, parce qu'il n'est pas l'un en soi. Aussi il ajoute : « Soit que tu ajoutes l'être ou le non être » ; car, comment démontrerait-il que l'un est différent de l'un, s'il affirmait aussi que l'un n'est pas, autrement que par la différence du non être [3] ? C'est par rapport aux autres qu'il fait le non être différent, hypostasiant l'un phénoménal, comme différent de

οὗ ἄρα ἄλλα λέγεται, et alors le sens sera : « Partout les autres différents de leur un propre sont dits les autres *de ce dont* ils sont les autres. »

1. Ἄλλο τι est ou répété, ou emphatiquement, ou par une erreur du copiste.

2. *Parm.*, 160 *c*. Platon ajoute : s'il n'est pas.

3. La différence impliquée dans la notion du non être.

l'un véritable, ensuite posant celui-ci comme un, soit être, en tant qu'il se manifeste, soit non être non vrai [1] ; car on pourrait dire du phénoménal et qu'il paraît être et qu'il paraît non être. C'est celui-ci qu'il a vu directement différent des autres, et des autres qui sont avant lui et des autres que lui-même, et c'est par là qu'il l'a montré différent des autres. C'est pourquoi il dit comme concluant : « Il dit donc d'abord quelque chose de connaissable, et ensuite en outre quelque chose de différent des autres », parce que le non être tel, il le fait connaissable, en tant qu'il est, sous un certain point de vue ; car l'être est connaissable, comme le dit Socrate dans la *République* [2], et, de l'autre part, il lui communique la différence ; de sorte qu'il sera différent des autres comme de l'un, mais de l'un, parce qu'il n'est pas un, et des autres parce qu'il est un, en quelque manière. Et sans doute aussi, par ces mots : « Soit, dit-il, que tu lui ajoutes l'être ou le non être, » afin que par l'être il le montre connaissable et différent des autres qui ne sont pas un, et par le non être, il le montre différent de l'un. Sans doute des deux définitions il a conclu le caractère du connaissable, de la seconde, parce qu'il n'est pas absolument non être (— car celui-ci est inconnaissable) et le caractère de différent des autres, de la première, où il a distingué l'un n'être pas du : non un n'être pas. Et il est évident qu'il diffère des autres qui le précèdent et aussi des autres relatifs à lui; car, en général, les autres sont non un et autres que l'un. C'est pourquoi il ajoute : « Néanmoins ce qui est dit n'être pas est connu comme quelque chose [3], et il est connu qu'il diffère des autres », comme si la différence était tirée de la première définition, le caractère de connaissable de la seconde, par l'intermédiaire du : *sous quelque rapport non être un;*

1. C'est-à-dire un faux non être.

2. *De Rep.*, V, 477 *a*.

3. Τί, *Etwas*, sans déterminer quoi, Stallbaum (p. 452) repousse la leçon proposée par Heindorf, ὅς τι, et la leçon vulgaire, τί τὸ λεγόμενον, et il ajoute : « Recte observavit Schmidtius argumentationis tenorem jam postulare ut significetur non *quale* vel *quid* sit τὸ ἓν μὴ εἶναι, sed esse illud *aliquid*, τὶ et tanquam *aliquid* cognosci. »

et de toutes deux, nous concluons que, de même que nous avons comparé chaque un à ses autres propres, de même nous comparons l'un phénoménal avec *les autres* phénoménaux, qui sont traités dans la huitième hypothèse ; car qu'il fasse de ces autres là [1] des autres phénoménaux, Parménide l'exposera lui-même, de sorte que l'un de ces autres phénoménaux sera lui-même phénoménal ; bien plus, il dit clairement qu'il se manifeste, φαινόμενον, en eux, et même vers la fin du dialogue, il conclut que l'un même se manifeste. Il ne saurait donc y avoir d'autre explication [2].

§ 438. A la sixième question nous répondrons, après être convenus de ce que nous appelons le composé. Est-ce le composé de la forme et de la matière, comme l'estimait Aristote ? Mais alors la matière sera détruite en même temps que l'espèce, et il résultera des deux un produit un ; or, lui-même ne veut pas que la matière soit détruite ou même modifiée [3]. Ou bien dirons-nous, comme le *Timée* nous l'a enseigné, que le composé c'est l'espèce dans la matière ? Mais alors l'espèce ne sera plus composée : elle sera une chose simple noyée dans la matière. Donc, de même que ce qui est dans le lieu, en tant qu'il est dans le lieu, n'est pas composé, de même, et à plus forte raison, l'espèce dans la matière n'est pas matérielle parce qu'elle est dans la matière, et elle est incomposée, parce que le lieu, ἡ χώρα, n'est pas une partie d'elle et qu'il est absurde que l'espèce n'exerce aucune action sur son sujet ; d'une part, parce que la matière paraît être exclusivement passive, d'autre part, parce qu'elle n'a rien qui demeure, si elle est modifiée. Donc certainement l'une et l'autre définition est vraie, et celle qui définit le composé par ce qui est dans la matière et celle qui le définit par ce qui est formé *de* la matière. Et c'est ce que Platon déjà a reconnu lui-même, comme il l'indique dans d'autres ouvrages.

1. De ceux traités dans la huitième hypothèse.
2. Οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι.
3. Arist., *Phys.*, 1, 9. — Comparez, sur la nature du composé, du tout et des parties, les thèses de Duns Scot, dans la forte et précise analyse de B. Hauréau, *Philos. Scolast.*, t. III, p. 185 sqq.

Il est donc certain qu'il faut dire que le composé qui est ineffable et vient de la cause première, unique, est étranger à la passivité et à toute espèce d'altération, qu'en lui seulement l'espèce subsiste, qu'il n'exerce aucune action sur elle, et ne subit d'elle aucune passion, parce qu'il est, d'une manière incompréhensible, sorti du cercle où toutes choses sont comprises et qui tire son hypostase de l'excédant du premier. Mais de même que la pluralité des hénades hypersubstantielles procèdent d'une manière ineffable de la cause ineffable, de même, de la même et ineffable manière, elles appuient sur l'ineffable de la matière leurs propres manifestations phénoménales, qui anticipent les vraies illuminations des êtres et des espèces. Et c'est par là que dans la matière subsistent ensemble l'un en puissance et les plusieurs en puissance, ceux-ci venant des hénades plus particulières, celui-là de la première puissance, de même que vient du premier père l'hyparxis de toutes les choses en puissance, de quelque façon qu'on se la représente. Ainsi, au milieu des espèces et de la dernière nature, subsiste une première manifestation qui est le prodrome des choses en puissance, dans laquelle vient se joindre par surcroît une autre chose en puissance, mais plus parfaite, qui vient des espèces mêmes et de l'être. Mais les êtres et les espèces en acte, c'est-à-dire qui veulent être même ici-bas, achèvent, en le faisant passer à l'acte, ce qui d'eux-mêmes était en puissance et qui se porte et se précipite vers la matière, de manière à n'être plus cela en puissance, mais à être la puissance de ce qui est en acte. Car comment dans le parfait l'imparfait peut-il demeurer encore? Car la génération n'est plus dans ce qui a été engendré, par exemple l'embryon n'est plus dans l'homme, mais ils se confondent ensemble, et l'autre en puissance [1] en deça se confond avec celui qui vient des hénades. Car puisque là-haut l'être a procédé de l'un et a été parfait par lui, même ici-bas il donne à l'être sa force et le fait être plus for-

1. L'autre en puissance est celui dont il est question (p. 298, l. 24 R.) et qui est τελειότερον... ἐπίταδε est l'équivalent d'ἐπιγενόμενον.

tement ce qu'il est. Or, il est un et se compose avec lui. Car même l'un être était déjà en quelque manière composé, puisqu'il est ensemble substance et hénade ; mais l'une est union, l'autre est composition ; et de même que là-haut l'union replie ensemble l'être sur l'un, sans les détruire, de même la composition rassemble l'un de la matière sur l'être en acte, et le modifie dans le sens du meilleur, mais en puissance il n'en est pas moins tourné vers l'acte et vers l'un, dominé par l'être, n'importe comment, mais sans être anéanti et comme fondu en lui. Et ce tout formé des deux a, dans l'ineffable de la matière, sa vraie hypostase ; il ne peut pas le saisir car il se dérobe, et cependant il le poursuit toujours ; de même que l'un être là-haut a son fondement inébranlable dans la cause première, de même, ce que je veux montrer dans des termes, il est vrai, étrangers à cette matière, de même ce tout aspirant la cause première et la poursuivant de tous ses efforts et de toute son hypostase, ne parvient pas cependant à s'emparer de l'objet qu'il désire. Nous avons donc ici l'explication comment le en puissance par soi des espèces se transforme dans le en acte, et comment il y a dans la matière quelque chose qui, composé avec l'espèce, est analogue aux hénades coordonnées avec les êtres. Troisièmement, tout celui-ci en tant qu'il a l'être dans l'élément immuable de la matière, lui imprime l'ordre dans la mesure où il en cache la laideur, s'efforce d'être dans cet élément et ne le laisse pas s'égarer et s'écarter absolument et complètement des êtres. Le composé étant tel, voyez qu'il n'est ni l'espèce seule ni la matière seule, mais l'un et l'autre ensemble ; qu'il n'est pas seulement dans la matière ni seulement formé de la matière, mais encore une fois l'un et l'autre ensemble, et qu'il ne consiste pas des deux se confondant l'un dans l'autre, ni demeurant eux-mêmes : mais tout cela à la fois, sous quels rapports et comment, nous l'avons dit. Ajoutons maintenant ceci : c'est que le composé imite le mélange un de l'un être, parce qu'il est formé d'un substrat et de cette espèce, formée elle-même de l'être et de l'un coordonné avec l'être. L'espèce est donc analogue à l'être, et la matière en

puissance est analogue à l'un. Ainsi dans la quatrième hypothèse, les espèces ont été vues uniquement selon leur en acte propre, parce qu'elles ont l'un selon la participation ; mais l'incomposé, qui est aussi dans l'être, — j'entends selon la substance même de l'être, — par exemple, l'incomposé psychique a été vu antérieurement à elles ; dans la cinquième, il a établi l'ineffable de la matière, c'est-à-dire le réceptacle de l'être, des espèces et des manifestations phénoménales qui en sont les prodromes [1]. Tous ces genres sont rassemblés et réunis avec le composé. Car le composé est une sorte d'écoulement, ἀπόῤῥοιά τις, de l'un être. C'est pourquoi en lui et dans le en puissance se voient, comme un bruit précurseur de l'un, et l'être même et l'espèce qui est partout coexistante à l'un, et ici-bas unit son hypostase à celle de : le en puissance. Il devient pour ainsi dire l'un être et un phénoménal, et par là un non être, puisqu'il est phénoménal, parce qu'il est un composé d'autres, et parce que, selon l'analogie, il est un dans la nature des autres. Et le : « il est », Parménide le dira de la même manière et très ouvertement dans la huitième hypothèse. Or, nous avons dit plus haut, que les autres aussi sont trois : le dernier autre, pour ainsi dire premier, le deuxième, analogue aux espèces intelligibles, et le premier que nous appelons le composé, et qui est analogue au troisième un [2], et de ceux là, les meilleurs sont ceux qui sont susceptibles de se convertir très diversement avec les premiers et les derniers [3]. Et ne t'étonne pas qu'en haut, nous lions toujours l'un à l'être, et qu'ici-bas nous les séparons, plaçant l'un dans le en puissance de la matière, et l'être dans le en acte des espèces. Car d'abord ceux-ci n'existent pas les uns séparés des autres, tandis que chacun des deux a son être dans le composé. Ensuite qu'y a-t-il d'étonnant que les choses en procédant se séparent les

1. Qui est l'objet de la sixième hypothèse.

2. Dam., § 55 . « Le troisième un est un selon la participation de l'un et il est plusieurs et pour ainsi dire pluralité, selon la procession. » Conf. § 412.

3. C'est-à-dire les moyens, qui, par leur nature, participent des deux extrêmes et peuvent se convertir en eux.

unes des autres, puisque si là-haut l'être est partout coexistant à l'un, et qu'ici-bas ils se séparent, et qu'on commence par mettre l'être dans la matière ineffable et le en puissance, et qu'on ajourne la question concernant le en acte de l'être et des espèces.

§ 439. Mais que dirons-nous à la septième des objections posées?

La première conclusion est le connaissable.

La seconde est le divers, τὸ ἑτεροῖον, des autres.

La troisième, cela et ceci et le quelque chose, τὶ.

La quatrième démontre ensuite qu'il est dissemblable aux autres et semblable à lui-même.

La cinquième qu'il est inégal aux autres et égal à lui-même.

La sixième conclut qu'il est et qu'il n'est pas.

La septième, qu'il se meut et est en repos.

La huitième, qu'il se modifie et ne se modifie pas.

La neuvième et dernière, qu'il devient et périt, et qu'il ne devient pas et ne périt pas.

I. — Il est démontré ici, comme il est dit clairement dans la huitième hypothèse, que le connaissable (ici) est objet de la sensation et de l'opinion.

II. — Le divers, ἑτεροῖον, signifie qu'il n'est pas simplement et purement différent des autres, car il est en soi de la nature des autres; mais en réalité il leur est identique, selon la manifestation très visible de l'un, selon laquelle aussi il est pris pour un non être, et selon laquelle aussi il a quelque chose de divin par rapport aux autres, c'est-à-dire aux autres qui sont avant lui et dont lui-même est composé, et par rapport aux autres que lui-même, de la huitième hypothèse, avec lesquels il est en réalité comparé. De sorte que le même est enveloppé dans le divers, en tant que la différence s'est affaiblie et n'est plus qu'une différence pour ainsi dire apparente.

III. — Le quelque chose, τὸ τὶ, et celui-ci et celui-là ne signifient pas identité, comme il le dit; mais l'individuel, le sensible immédiat, ce qu'on montre par un geste, ce qui

est déterminé, ce qui subsiste, et non ce qui est perçu par réflexion, comme les espèces et la matière.

IV. — Le dissemblable aux autres ressemble au différent, τῷ ἑτέρῳ. Car il veut établir que cet un n'est pas autre, mais qu'il est dissemblable aux autres, quoiqu'il leur paraisse semblable. C'est pourquoi l'un non être ne renferme pas [1] les propriétés qui sont adhérentes et comme collées aux autres, parce qu'il est difficile de séparer des choses qui par nature sont liées et cependant paraissent être différentes; d'où vient qu'il est démontré semblable à lui-même. Car s'il était dissemblable à lui-même, l'apparence même, τὸ δοκοῦν, serait détruite. Il faut donc lui donner la ressemblance à lui-même, afin que, n'importe comment, nous fassions ressortir l'*uni*forme en lui, en nous le représentant semblable à lui-même. C'est seulement, en effet, par l'*uni*forme, ἑνοειδές, qu'il est semblable à lui-même, comme le dit Parménide, puisque l'autre nature [2] a été placée dans les *autres*, dans lesquels domine la dissemblance.

V. — Nous en disons autant de l'égalité et de l'inégalité.

VI. — De sorte qu'il faut donc examiner le être et le pas être? Non, il est facile de voir que ce tout est être devenant [3]: il a donc l'être dans le devenir; donc il a l'être dans le non être.

VII. — Maintenant, de plus, il est mû et en repos, mais il se meut en tant qu'ayant l'être dans l'écoulement, et il est en quelque sorte en repos en tant que s'il n'est pas un, du moins il le devient, subjugué par et dans le devenir au point de ne pouvoir sortir du devenir, de peur de tomber dans l'absolu non être ou de remonter à l'être réel.

VIII. — Puis, d'une part, il se modifie, ἀλλοιοῦται, en tant que devenant, et il ne se modifie pas, puisque, ne sortant pas du devenir, il ne change pas.

1. Οὐ συνάγει. Je supprimerais volontiers la négation.
2. Autre que l'uniforme.
3. Je supprime avec les mss. *b* et *a* la particule δέ. J'incline à croire avec Ruelle qu'il y a une lacune dans le texte.

IX. — Il devient et il périt, puisqu'il est par nature engendré et périssable.

Voilà donc, en résumé, les caractères propres des conclusions. Quant à leur ordre, les premières des conclusions sont celles qui sont relatives aux autres et tirées du principe, jusqu'au genre de l'égal et de l'inégal.

Car le connaissable est connaissable aussi par un autre. Le *cela*, le *ceci*, le *quelque chose*, sont définis par rapport aux autres et s'en distinguent, puisque c'est cet un là et non un autre qui ne sera pas. De l'être et du non être par rapport à lui-même, il est conclu qu'il est par lui-même, jusqu'au devenir et au périr. Il met donc les conclusions de la relation aux autres avant celle concernant la relation à lui-même : d'abord, parce que par sa propre nature [1], il appartient plutôt aux autres ; en troisième lieu, parce qu'il a besoin d'obtenir une séparation d'avec les autres ; et c'est là ce que produit la combinaison avec lui-même et en même temps avec les autres. Troisièmement, de ce qu'il est un non être et serait ainsi composé des autres, il est conclu qu'il est sous quelque rapport, et des deux côtés de ceux-ci, il met en avant, ici le connaissable, là le être ; car chacun des deux découle des intelligibles, jusqu'au dernier.

Deuxièmement : de chaque côté il met ici le divers, ἑτεροῖον, qui participe en quelque mesure de l'identité, et est pour ainsi dire ταυτοῖον, comme on pourrait dire, en employant un néologisme, et là le mû et le en repos. C'est pourquoi il est une espèce ayant toujours l'être dans le s'écouler, et là haut [2] chacun des deux vient des intellectuels.

Quant au quelque chose, à celui-là, et à celui-ci il est troisième dans le premier groupe ; le *être modifié*, est troisième dans le second [3] ; là se trouve le démontré et l'in-

1. Αὐτό, propria natura.

2. Je lirais volontiers ἥκει, au lieu de ἐκεῖ.

3. Il a divisé les neuf conclusions en deux groupes, dont le premier va jusqu'à l'égal et l'inégal qui y est compris (πέμπτον ἐν τοῖς πρώτοις, p. 302, l. 25 Ruelle), tout en en faisant un moyen, comme cause, αἴτιον, et lié à toutes les conclusions et séparant les deux groupes.— A la p. 303, l. 1 : « à moins cepen-

dividuel ; et ici là, le se modifiant, qui a sa détermination et son individualité dans le fait même de se modifier[1] ; l'un est le dernier accomplissement du même et de l'autre, et l'autre, le dernier accomplissement du mû et du en repos.

Les quatrièmes conclusions sont donc le semblable et le dissemblable, le devenir et le périr ; celui-ci venant des dieux sublunaires, celui-là des dieux hypercosmiques.

Le cinquième dans le premier groupe est l'égal et l'inégal, qui est le causant du devenir et du périr. Car il a été prouvé que l'égalité céleste appartient au principe qui est dans le temps. C'est pourquoi cette conclusion est au milieu de l'ennéade des conclusions, comme cause immédiate de toutes les propositions démontrées antérieurement. Et, en effet, tout ce qui devient et périt a été créé par les dieux célestes. A moins qu'on ne détache le premier, le connaissable et non l'être, comme commun à tous ces genres, mais le connaissable signifiant *le être connaissable* et premier, parce qu'il est avant eux tous, comme connaissable par la sensation. Ensuite il faudra comparer tétrade à tétrade, par couple, par exemple en comparant le même et l'autre (conjugués) avec l'être et le non être; car ce tout, être et non être, est une espèce. Ou mieux encore, il faudra placer d'abord le [2] être venant de la substance, puis le non être venant de l'abaissement — et ensuite placer le même et l'autre, venant de la propriété particulière démiurgique.

Alors sera deuxième : ceci et cela et le quelque chose, comparés au mobile et à l'immobile, en tant que déterminés comme à la fois mus et en repos. Et ces choses tiendraient de ce qui est en soi-même leur caractère de déterminées et d'indivisibles; car la première circonscription et, pour ainsi

dant que » il propose un nouveau groupement où *celui-ci, celui-là* devient deuxième au lieu de troisième du premier groupe, en détachant le connaissable, comme commun à toutes les conclusions, au lieu de l'être.

1. Là, c'est-à-dire au troisième rang du premier groupe; ici, c'est-à-dire au troisième rang du second groupe.

2. Je lis : μᾶλλον δὲ ἓν (en les considérant comme un) τὸ μὲν εἶναι, au lieu de ἐν τῷ μὴ εἶναι. La première tétrade comprendra donc : 1. l'être; 2. le non être; 3. le même; 4. et l'autre.

dire la circonscription indivisible vient de ce dieu-là et passe de lui à toutes les choses qui suivent. Quant à l'être mû et le être en repos, il est manifeste d'avance d'où ils viennent.

Donc, au troisième rang[1] viendront le semblable et dissemblable, le diversifié, ἀλλοῖον, et non diversifié selon une certaine manifestation très visible des dieux hypercosmiques, car le dissemblable dans ces dieux sensibles veut être une diversité et le semblable en tant que non diversifié : après lesquels viennent l'égal et inégal, le devenant et périssable, celui-ci venant des dieux hypocélestes. Et si le dialogue multiplie et varie tellement l'ordre de ces espèces, il faut admirer encore là le divin Platon, qui, dans tous les intelligibles, suit un bel ordre, dans le troisième un laisse déjà se dessiner quelque chose de désordonné, dans *les autres,* multiplie et accroît encore le désordre, et enfin dans l'un non être le pousse à ce qu'il semble, au dernier degré de confusion. Car dans les choses du devenir les espèces sont nécessairement confondues les unes avec les autres, et il est facile assurément de découvrir par celles-ci l'ordre des autres. Voilà ce que nous avions à dire sur la septième question.

§ 440. Venons à la huitième. Les conclusions confondues les unes avec les autres ne nous montreront sans doute pas la procession distincte de l'un non être, et il faudra sans doute diviser les phénomènes en quatre classes : les communautés des universaux et les pléromes universels eux-mêmes, αὐτὰ, dans leur nature propre, tels que les éléments qui existent maintenant. De ceux-ci, il faudra attribuer aux universaux communs le premier couple (συζυγία) comme possédant le plus *uni*forme et le plus substantiel, et aux universaux individuels, le second, parce qu'ils sont plus déterminés et ont plus leur hypostase dans le *être mû ;* ensuite, les communautés des individus particuliers, et enfin ces individus eux-mêmes, tels que moi et toi. — A ces communautés, il faudra attribuer le troisième couple, parce qu'elles ressemblent aux premières communautés selon le semblable,

1. Qui étaient au quatrième, dans le premier arrangement.

et ensuite le quatrième aux choses qui sont absolument indivisibles, dans lesquelles se manifestent visiblement toutes les formes d'irrégularité, de devenir, de destruction, puisque : il ne devient pas ni il n'est pas détruit est une seule conclusion [1], et si l'égalité s'ajoute à l'inégalité, c'est ici l'égalité selon la manifestation. C'est pour cela qu'elle est enveloppée par le plus grand et le plus petit et est représentée par ce genre, et la négation de la génération et de la destruction ne leur permet pas de sortir de cette dernière affirmation du devenir et du périr. C'est pourquoi la conclusion est tirée du n'être pas modifié; or le non modifié est ce qui demeure dans le être modifié.

Maintenant suivons le texte même et regardons si, en procédant à cet examen, nous ne verrons pas quelque chose de plus. Il est certain que les définitions posées préalablement, outre les propositions déjà développées, posent la base et le point d'appui des démonstrations : la première est que cet un n'est pas *autres*, mais un en tant que dans les autres. Par là il est posé un et non être, parce qu'il a l'être un dans les non un [2]; car ce n'est que plus tard que le être s'ajoutera au non être. Ce tout est donc un non être. Il a donc aussi des autres particuliers, avec lesquels il sera composé, qui sont non un, non êtres, — de manière à signifier « *tout le contraire* », puisque *tout* un est opposé aux autres que lui-même. La seconde distinction [3] est que cet un participe de la différence ; car le non être signifie le différent, de telle sorte que le non être coexistant à l'un le montre lui-même différent; donc l'un est différent de ses propres autres; car de quelle autre chose l'un pourrait-il être différent que d'une chose différente; ce qui est autre que l'un est donc différent de l'un. Mais il formera cette conclusion plus tard; maintenant, il est posé d'avance, comme dans un lemme que cet un peut être dit différent des autres, et qu'il a quelque différence par rapport aux autres,

1. Je lis : ἓν γάρ, au lieu de εἰ γάρ.
2. C'est-à-dire dans les autres.
3. La première (p. 295, l. 24 Ruelle) était : cet un n'est pas les autres.

par suite de la puissance différenciante du non être. Enfin, il est en outre, démontré que cette sorte de non être est connaissable, comme n'étant pas le non être absolu ; car celui-ci est inconnaissable ; or, il est posé un ; car l'un n'a pas été absolument supprimé ; de sorte que par là il est connaissable. C'est pour cela qu'il ajoute : « Soit que vous y ajoutiez l'être ou le non être. De sorte que cet un non être est en quelque sorte un et non un. C'est pour cela qu'il l'appelle tantôt un, tantôt non être, tantôt l'un et l'autre à la fois, et qu'il tire ses épichérèmes, tantôt de ce qu'il est un, tantôt de ce qu'il n'est pas un, tantôt des deux ensemble. C'est après avoir préalablement posé ces propositions, qu'il amène ses conclusions.

La première est le connaissable [1] : parce que cet un non être est très accessible à la sensation et à l'opinion, car il faut entendre ici la science dans un sens plus commun, de toute connaissance, à moins cependant [2] qu'on ne l'entende de l'opinion seule, l'opinion en général, et comme convenant davantage à cet un. Qu'il conçoive par là une connaissance obscure, il le montre en disant : « A moins qu'on ne connaisse pas ce qu'on dit », comme s'il s'étonnait que ce qui est dit soit connu de quelque manière que ce soit. Donc s'il est dit que celui-ci est parfois un, les autres seront différents de lui ; car qu'il sera à la fois un et autres que lui, la discussion l'expose directement en combinant chacun posé avec les autres. On admet d'un commun accord, que les autres seront dits différents : mais d'où vient-il qu'ils sont différents de l'un ? Car il est certain que cet un n'a pas la différence ; mais il l'a par le non être, ou bien il ne serait pas dit différent des autres, et alors il ne serait pas non être en tant que différent. Donc ils sont différents de lui en tant que différent, et les autres ne constituent pas des contraires par rapport à lui. Il y a donc en lui une sorte de diversité, ἑτεροιότης, avec les autres. Or là-haut le différent a été démontré des autres, car

1. De l'un non être.
2. Εἰ μὴ ἄρα. Je supprimerais volontiers εἰ : « par conséquent pas de... »

la démonstration est absolument diallèle [1]. En effet, il a été démontré *d'abord* que l'un est différent des autres, et par conséquent qu'il coexiste avec la différence [2]. Ensuite et par là même, les autres particuliers qui seront composés avec lui ont été prouvés différents de lui. Ensuite, troisièmement, il a été inversement démontré que lui-même est différent des autres, de ces autres là du moins, ou mieux encore qu'il est différencié [3], à la fois pour montrer la différence avec la première proposition admise (car là il était différent, et ici on démontre qu'il est différencié [4]) et à la fois pour montrer que ce n'est pas avec les autres en général qu'il se combine, mais avec ses autres propres, les autres qui lui sont contraires. Car de ceux-là il diffère, mais de peu de chose ; car ceux-là aussi seront démontrés des composés et de la nature des composés ; car si lui-même est un non être, il est en quelque manière de la même espèce que ses autres propres. C'est pourquoi il n'est pas différent, mais différencié d'eux et ceux-ci sont différenciés par rapport à lui-même [5]. C'est pourquoi il a laissé de côté l'identité, pour ne pas faire disparaître la différence de quelque manière qu'on se la représente. Troisièmement enfin, il démontre que l'espèce qui devient n'est pas ce qui est dit espèce au sens vrai, mais quelque chose qui est pour ainsi dire tel. Car le feu d'ici-bas n'est pas feu, mais de l'espèce du feu, et l'homme d'ici-bas est de l'espèce de l'homme, et le bien d'ici-bas est de l'espèce du bien ; car même l'un est une apparence d'un, et la différence est une apparence de différence [6]. Et je pense qu'il veut que nous fassions en toutes choses la même déclinaison de la substance, quand bien même on ne pourrait pas trouver de terme

1. Si les autres ont été prouvés différents de lui, il est prouvé différent des autres.

2. Συνόν.

3. M. Ruelle propose très ingénieusement de substituer ici ἑτεροῖον à ἕτερον ὄν.

4. Comment rendre les nuances : ἕτερον et ἑτεροῖον, ἑτερότης et ἑτεροιότης, ταὐτὸν et ταὐτοῖον ?

5. Πρὸς ἑαυτὸ ἑτεροῖα.

6. Ἡ ἑτερότης ἄρα ἑτεροιότης.

dérivé, comme on dit que le différent est une apparence de différent. Or, après cela, il y a quelque chose, le ceci et le cela, qui sont comme des indivisibles, et qu'un geste sensible peut seul démontrer. Et en même temps je pense qu'il veut qu'on se garde de croire que l'apparence de différence jette en lui toute espèce d'indétermination, comme s'il ne pouvait pas être une espèce déterminée, mais quelque chose qui s'écoule, qui n'a pas d'espèce, la chose même qui est mue sans règle et sans ordre. Car, en réalité, la substance de l'un qui semble ne pas être, une telle substance est tout entière dépourvue de toute stabilité. C'est pourquoi Parménide la définit ici par le contraire ; car si parce qu'il n'est pas un, il est par cette raison indéterminé et a l'apparence du différent, parce qu'il est un, de quelque manière qu'il le soit, il aura par la même raison le déterminé et le stable. Ensuite il se fait à lui-même une objection. Et comment s'il n'est pas un, aurait-il le déterminé ? et il se répond à lui-même : à la vérité, un il n'est pas, parce qu'il est un non être ; « mais rien n'empêche qu'il ne participe des plusieurs », c'est-à-dire qu'il soit un certain un plurifié et composé. Car être un par essence [1], il ne l'est pas vraiment ; mais être composé et un phénoménal, rien ne s'y oppose. Ou plutôt comment ne serait-il pas nécessaire de le définir en quelque sorte par opposition au véritable un, puisque nous nommons non être, cet un-ci, mais non le purement être ; car ce n'est ni le premier un, ni le second, ni le troisième un que nous appelons un non être : c'est le dernier un. C'est donc *cela* qu'il est, et non quelque autre de ceux qui sont avant lui, que nous posons ne pas être. Il faut donc qu'il y ait en lui une certaine détermination antérieure à l'un même [2]. C'est là une première preuve qu'il existe ; la seconde est fournie par la réduction à l'impossible. Si donc il n'est ni l'un ni *celui-là* [3], ἐκεῖνο, il

1. Τῷ ἑνὶ εἶναι. C'est la formule d'Aristote pour exprimer l'essence vraie des choses.

2. Πρὸ αὐτοῦ ἕν. Je lirais volontiers : πρὸς αὐτοέν — une certaine distinction avec l'un en soi.

3. Le dernier un. Voir plus haut.

ne sera pas. Et si l'on dit : posons que l'un n'est pas alors, et qu'il ne soit pas déterminé par *celui-là,* si donc il n'est pas même un, et s'il n'est pas non plus distingué de l'un, par le pronom [1], on ne pourra pas affirmer de lui le non être selon la différence d'avec le proprement un ; car avec la différence est aussi la distinction par opposition, et avec l'opposition sont le celui-là et le celui-ci. Ainsi donc il sera l'absolument non être. Si donc c'est cet un-là et pas un autre qui est posé ne pas être, c'est celui-ci qui est posé l'objet commun des deux démonstrations. Car si c'est l'un phénoménal qui est posé comme un non être, et non pas un autre, soit : le absolument non être (τὸ μηδαμῶς), qui était l'objet de la seconde démonstration, soit le proprement un, qui est le sujet de la première, il est nécessaire de l'appeler ceci et cela, de voir en lui la pluralité des autres, puisque l'un non être est posé ceci et cela, qui n'est ni l'un au sens propre, quoiqu'il soit dit un, ni l'absolument non un, quoiqu'on ne lui ait pas donné de nom. Car puisqu'il a démontré que l'un non être est distingué de l'un et de l'autre, comme un par rapport au proprement non *être* [2] il a donc donné une triple démonstration : la première tirée de la notion de l'un ; ensuite [3], posant l'antithèse qu'il est non un, il a prouvé, que même ainsi, il participe de ceci et de cela, afin que, comme moyen, il se distingue par sa propre nature des extrêmes et s'y oppose ; et qu'il veut que ceci et cela soit la conclusion, il le prouve en ajoutant ces mots : « et il est nécessaire qu'il participe du cela et des plusieurs autres ». J'insiste sur ce point parce que j'écarte son interprétation, par laquelle, dit-il, cet un-là, c'est-à-dire le proprement un, nous disons qu'il n'est pas ; car en supprimant celui-là, nous posons celui-ci.

1. Ἀντωνυμίας — celui-ci, celui-là, — τὸ ἓν ἐκεῖνο — τὸ ἓν τοῦτο. Ces formules seront reprises par la scolastique, pour expliquer également l'individualité qui, par elle-même, n'a pas de nom. Elle dira : « habet *hoc* esse — *hoc aliquid* — », et, sous une forme générale, l'*hæcceitas,* que d'autres nommeront *quidditas,* répondant à τὸ τί ἦν εἶναι, qui signifie au propre, que le sujet est ce qu'il était et ce qu'il sera ; il demeure identique à lui-même.

2. Je lirais volontiers : μὴ ἓν.

3. Seconde démonstration.

Si cependant, ni l'un ni celui-là ne sera pas et s'il entend parmi celui-là le proprement un, et par ni le un, ni le purement un [1], il n'y aura plus rien ; quoiqu'il eût mieux valu dire : si ni le un signifie le proprement, comme l'indique l'article, si ni celui-là, est le un opposé au proprement un, il faudra que par sa propre nature il ne soit rien, μηδέν. Si donc quelqu'un supprime l'un, selon la forme de l'hypothèse, il admettra celui-là, qui imite l'un, comme définissant et comme le distinguant de l'un au sens propre et de l'absolument non un et enfin, en troisième lieu, comme atome inviduel et retréci ainsi à l'un ; car l'atome individu [2], comme l'un, paraît être indivisible.

Après cela, il démontre que cet un est dissemblable aux autres, et ensuite qu'il est semblable à lui-même. Et nous avons dit pourquoi il démontre qu'il n'est ni dissemblable à lui-même ni semblable aux autres ; c'est que, étant dissemblable à lui-même, il détruira l'apparence phénoménale de l'un, et s'il est semblable aux autres, il sera démontré être de la nature des autres, car ce n'est qu'à cette condition, à savoir qu'il est semblable à lui-même et dissemblable aux autres, que l'un sera sauvé dans l'un phénoménal. Et il faut observer qu'il démontre la dissemblance par la différence apparente, ἑτεροιότης, et non par la différence même, ἑτερότης, parce que la dissemblance est phénoménale, est une espèce de dissemblance, mais n'est pas réellement la dissemblance, quoique par une légère flexion du mot on ne puisse pas désigner cet état, comme la flexion ἑτεροῖον, le fait pour l' ἕτερον phénoménal. Il y aura donc dans l'un dissemblance, afin qu'il soit par sa propre nature dissemblable aux autres, et il le dit semblable à lui-même puisqu'il demeure pour ainsi dire un, et il ne sortira pas complètement de l'un. « Maintenant il n'est pas non plus égal aux autres ; car s'il leur était égal, il leur serait d'abord, par cela même, sem-

1. Il faut bien distinguer le κυρίως ἕν, de l'ἁπλῶς ἕν, qui exprime que l'un n'est pourvu d'aucune détermination.

2. Le un non être, c'est donc l'individu, qui n'a que la dernière trace de l'être, mais n'en est pas dépourvu, en tant que *un*.

blable par l'égalité; or, ces deux conséquences sont toutes impossibles, puisqu'il n'est pas un. » — Il faut voir comment il dispose son argument; car comment, s'il est égal, serait-il par cela même, et s'il est inégal, n'en résulte-t-il pas la conséquence absurde qu'il est le non être. Car nous avons dit que l'inégal est. Et comment, s'il est inégal, n'est-il pas aussi semblable, selon cette inégalité? Ayant donc, comme il dit, subi la même modification, il en résulte que par sa propre nature il est plus grand et plus petit, et ces caractères sont dissemblables. Mais selon le caractère commun de l'inégalité, ils paraîtront semblables, comme ayant éprouvé la même modification. Donc l'antécédent [1], comme il le dit; c'est : le égal aux êtres, nécessairement; et le inégal, non nécessairement. Car le étant en aucune façon égal n'est pas par là même inégal; mais dans les êtres, l'argument vaut. Sans doute Parménide fait permuter directement le *non égal* avec l'inégal. « Les choses non égales ne sont-elles pas inégales? » Cependant cette troisième conclusion, on pourrait la nier, parce que c'est par un argument diallèle que si l'un est non égal aux autres, les autres sont donc non égaux à l'un, donc inégaux à l'un, donc aussi l'un est inégal aux autres. Il eût donc mieux valu ramasser tout l'argument tout entier, à peu près comme il suit : s'il n'est pas un, comme il l'a dit, il ne sera pas non plus vraiment égal; car tel se comporte l'un, tel se comporte aussi tout. Si donc il est vraiment égal et qu'on pose qu'il n'est pas, il ne sera donc pas égal aux autres. Pourquoi donc pas phénoménal égal, comme je le disais aussi [2]? c'est que, disons-nous, le non étant égal, c'est comme un non étant, c'est-à-dire qu'il est conclu qu'il n'est pas égal aux autres [3]. Mais celui-ci, le non être égal en tant que non être, est inégal; mais en tant qu'étant n'importe comment, il est égal. Il est donc en même temps égal et non égal, en tant que un et non un. En tant donc que un, par là et sous un

1. Τὸ πρότερον, dans le raisonnement hypothétique.
2. Ὥσπερ καὶ ἦν p. ἔφην, ou « *comme il l'était* ».
3. Je lis : συνάγεται, au lieu de οὐ συνάγεται.

rapport il est égal, c'est celui qui, dans ce qui suit, se montre au milieu de l'inégalité ; en tant que non un, il n'est pas égal, donc par là il est inégal, par cela que l'égal s'est beaucoup relâché de sa vraie nature. Car de même que dans ce qui devient dans et par l'écoulement, on voit le stable, de même dans l'inégalité on voit l'égal, et, en général, dans toutes les oppositions contraires, les meilleurs se manifestent clairement dans les intelligibles et les pires dans les sensibles. Ainsi donc si l'un n'est pas, il ne saurait être égal, dit-il, ni semblable, car c'est avec l'un qu'il est véritablement tout. L'égalité donc qui est vraiment la même modification créera la ressemblance ; mais, plus haut, la ressemblance a été supprimée. Mais, s'il est un être, il n'est pas pour cela semblable, parce que l'inégalité est l'un non être [1], l'un n'étant pas pris dans son sens rigoureusement exact. Donc cette espèce d'inégal a fait l'un dissemblable *aux autres*. C'est pour cela que l'argument n'est pas diallèle ; car que l'un et les autres ne sont pas égaux est prouvé par *l'anomalie* [2] de l'un, et que le non égal existe comme inégalité et non comme l'absolument non être, est prouvé par l'être dans les autres, lesquels sont le non égal ; car on posera comme êtres les autres que l'un non être. Donc, les autres sont inégaux à l'un, donc l'un est aussi inégal aux autres. Ensuite, il démontre divinement [3] que l'égal est dans le non égal en tant qu'il est un ; car de même qu'il est impossible qu'il y ait mouvement sans repos, de même sans l'égalité il ne saurait y avoir d'inégalité ; car il faut qu'il y ait quelque chose qui soit au milieu de l'excédant et du défaut; autrement il n'y aurait rien qui fût en excédant ou en défaut, puisque l'un et l'autre n'existent que par rapport au moyen. Et il est évident que, quoiqu'il ne l'ait pas ajouté, que l'un non être sera égal à lui-même puisqu'il est non égal aux autres, et il aura ce caractère, en tant qu'il est un, en quelque manière. Posons donc en lui l'égal. Mais

1. Le ms. B porte en marge le signe ⁂, qui semble indiquer un *locus desperatus*.

2. L'absence de fixité dans la nature de l'un.

3. Δαιμονίως.

comment est-il plus grand et plus petit que les autres? il est plus petit parce qu'il est comme absorbé par les autres, et qu'il risque d'être autre, et il est plus grand, comme composé de tous, les réunissant tous dans l'un, et pour ainsi dire les embrassant tous. A la suite de cela, il démontre que ce non être participe de l'être [1], et si le non être est, l'un aussi est certainement, et aussi n'est pas ; car il *est* non étant. Et lui-même éclaircit tout cela très bien et le texte n'a rien d'obscur. Mais ce mélange [2], dit-il, signifie quelque changement. Que veut-il dire par là? une destruction complète ou un échange réciproque de l'être en non être, et du non être en être. Ni l'un ni l'autre à l'état pur et sans mélange ; mais l'un et l'autre permute avec l'autre, puisque la substance divine n'est pas seulement substance ni non substance dans le sens éminent, mais un mélange des deux (c'est-à-dire que la substance divine est ce tout).

Tout cela est dit très sagement; mais comment l'un qui est ainsi, selon un changement substantiel, serait-il immédiatement par cela même mis en mouvement? C'est que cet un que l'imagination se représente un, ne peut pas toujours contenir et retenir son substrat; cependant, en tant qu'il est un, il le retient jusqu'à un certain point. Donc c'est la nature qui est le principe de son mouvement; car en tant qu'il veut être un, il dirige son chemin vers l'être ; mais en tant qu'il est contraint de ne pas être, il retourne en arrière vers le non être. Or, ces mouvements sont ceux qui existent dans ce qui subsiste, de quelque manière que ce soit [3]. Mais s'il n'est pas, dit-il, l'un ne sera pas mû ; or, ce qui n'est pas mû est immobile. D'où donc tire-t-il cet épichérème? Est-ce selon la déclinaison [4], venant de la matière, qui intervient et advient [5]

1. Parm., 162 *b*. Stallbaum, p. 455, renvoie, pour l'intelligence du passage, au *Sophiste*, p. 246 *d*. : « de hac re gravissimus locus est in Sophista quem totum conferant qui mentem Platonis penitus assequi voluerint. »

2. Le texte de Platon donne ἕξις, au lieu de μῖξις.

3. C'est-à-dire n'ont qu'une existence relative.

4. Πάρεσιν, tendance à décliner, qui n'est pas identique à ὕφεσιν.

5. Ἐπιγιγνομένη, une espèce d'épigénèse. Il est clair qu'il faut lire avec Ruelle : ἐπιγιγνομένην.

au mouvement? N'est-ce pas plutôt selon le vrai non être du mouvement qu'il lui arrive cette espèce de paresse et d'immobilité, ou bien encore ce véritable non être se trouve-t-il être, parce que si le non être de l'un venait à changer, ou bien il passera en changeant dans l'absolument non un ou dans l'un être? Or l'hypothèse est : un non être. Si donc il est non être en tant que devenant et phénoménal, il ne sortira pas de cette espèce de nature, il ne se mouvra donc ni selon le lieu (car d'où ce qui a l'être seulement dans le non être pour changer de place partirait-il et où irait-il?) il ne se mouvra pas non plus dans le même (car que serait le même dans ce qui devient et se modifie sans cesse) et il ne se modifie pas, car il demeure toujours dans le : se modifier, ou plutôt dans le : ne pas être. Par là donc, il se tient en repos et est immobile. Voilà donc comment il est démontré qu'il est à la fois se modifiant et ne se modifiant pas, devenant et périssant.

§ 441. De la septième hypothèse[1]. — Quel est le but de la septième hypothèse? C'est ce qu'il nous faudra déterminer en premier lieu.

Deuxièmement : Comment se fait-il que ces négations ne conviennent pas et ne s'appliquent pas au principe premier du tout des choses?

Troisièmement, il faudra rechercher s'il est vrai que l'absolument non être et le rien soient l'extrémité dernière de la cause première : car l'un et l'autre ne sont pas même un.

Quatrièmement : Pourquoi[2] pose-t-il des négations en opposition aux affirmations déjà posées, et quelles sont les affirmations qu'il détruit, car il semble que ce soient celles qui posent l'un non être.

Cinquièmement : Examiner s'il conclut les impossibles par

1. Stallbaum, p. 235 : « Τὸ ἕν, si absolute negatur esse, nihil est, ideoque nec intelligitur aut cognoscitur; nec percipi aut sentiri ullo modo potest. » *Parm.*, 163 *c*, 164 *b*.

2. Διὰ τίνα πάλιν. M. Ruelle propose ingénieusement de lire : διὰ τί ἀνάπαλιν.

rapport à la première hypothèse [1], ou par rapport aux autres seulement, et quelles sont celles-là?

Sixièmement : Combien y a-t-il de conclusions et quelles sont-elles?

§ 442. Répondons sommairement à chacune de ces questions?

A la première, que le sujet de l'hypothèse est : l'un étant absolument supprimé, l'un en soi n'est pas, non plus que ce que nous appelons l'ineffable, soit que nous entendions la cause première d'en haut, soit que nous entendions la cause d'en bas, ou la matière; — non plus qu'aucune des choses qui sont la conséquence nécessaire de l'un et qui procèdent de lui ; de sorte que cette hypothèse est contradictoire à toute la série de l'un et elle nous amène ce qui, sous aucune forme et d'aucune manière, n'est conçu comme subsistant.

§ 443. A la deuxième nous dirons que le principe de l'univers des choses est le principe de toutes, quoiqu'il ne soit aucune d'elles toutes, tandis que l'immensité vide que représente ce qui n'est absolument pas un, sujet de la présente hypothèse, est le rien [2]. Car le rien est de deux sortes : l'un est entendu dans le sens du meilleur que l'un [3], l'autre [4] échappe et se dérobe à toute pensée. En outre, là [5], il a enlevé même l'un de la notion de l'être, parce qu'il était avec l'être et qu'il est pour ainsi dire un un ineffable et ne doit pas même être nommé un ; tandis qu'ici les négations sont conclues selon la notion de l'*un* [6] ; car il n'est en aucune façon un, donc il n'est pas l'ineffable ; car la première hypothèse posait : en général la question, si l'un est, et démontrait qu'il n'est pas même un ; car elle le posait, d'une part, selon cet état de l'âme, qui est pour ainsi dire grosse de lui et aspire

1. La première concluait de l'hypothèse que l'*un est* qu'il n'est rien, et nous voyons cette même conclusion tirée de l'hypothèse que l'un n'est pas, c'est-à-dire de la septième.

2. Οὐδέν, μηδέν = οὐδὲ ἕν, μηδὲ ἕν.

3. Il n'est pas un, c'est-à-dire il est supérieur à l'un.

4. Le néant est inintelligible.

5. Dans la première hypothèse.

6. Il paraît nécessaire de substituer ici l'*être* à l'un.

à lui, et d'autre part, elle le supprimait, parce que la hauteur excessive où il est au-dessus de tout [1], le rend absolument insaisissable. Mais ici l'hypothèse présente supprime même cette tendance de notre pensée à l'enfanter et ne laisse même pas subsister la notion conjecturale de l'un.

§ 444. Mais on pourrait dire, en réponse à la troisième question, que l'absolument non être convient à l'un et à l'autre [2]; car il dit lui-même que le dernier, que nous disons l'absolument non être, est une imitation du premier et que celui-là (le premier) produit tout, de même celui-là reçoit tout ce qui périt. De plus, l'un et l'autre sont ineffables, quoique l'un dans le sens du meilleur, l'autre dans le sens du pire. Et n'était-il pas nécessaire de ranger dans l'un et dans l'autre (non être), ce qui écarte de soi tout, et même la matière. Or, c'est dans ce sens qu'il faut dire l'ineffable de la matière. Donc l'absolument non être ne peut pas être même ineffable, de sorte qu'il est au-delà de tout [3]. En un mot, si l'absolument non être est la privation de tout, l'un, son pendant et son contraire, ne doit-il pas être cause de tout, puisqu'il est meilleur que la privation? Que pourrait-on concevoir en dehors de ce principe et de la limite? Car en toute chose les êtres sont enveloppés par le non être.

Il faut répondre à cela, d'abord, que tout ce qu'on peut dire sur la première hypothèse, on doit le dire aussi de la cinquième [4] et de l'ineffable de la matière. Donc la septième a pour objet l'absolument rien [5]. En second lieu, que si le non être absolu [6] est l'écho du premier, il faudra qu'il y ait quelque autre chose qui soit cause de la première matière, ensuite du premier, afin qu'il diffère de l'absolu non être, quoique nous voulions qu'il [7] soit après celui-là, c'est-à-dire après l'un, afin que la matière en puisse procéder. Donc c'est

1. Je lis : ὑπὲρ πάντων, au lieu de ὑπό.
2. Le dernier et le premier.
3. Au lieu de ὥσπερ ἵνα qui n'a pas de sens, je lis : εἶναι.
4. Qui traite de la matière dépourvue d'espèce.
5. Τὸ πάντη μηδέν.
6. Τὸ μηδαμῶς ὄν.
7. Au lieu de τὸ δὴ ἕν, Ruelle propose de lire : τὸ μὴ ἕν.

un un ineffable et l'un ne procède ni du premier ni du pas un. Troisièmement, le principe unique et suprême de tout passe à travers tout et pénètre tout, de sorte que l'ineffable est en tout. Or, si l'absolu non être était partout, il renversera le fondement sur lequel reposent les êtres, puisqu'une telle chose n'est ni exprimable ni ineffable. Ensuite, en tant qu'il est produit par le principe suprême de tout, il sera aussi, comme la matière, produit par les principes qui viennent après le premier; donc l'absolu non un [1] paraîtra le fruit, γέννημα, de l'être réellement être. Et comment n'est-il pas contraire à la raison que notre imagination, en marchant dans le vide, saisisse les fruits mêmes de l'un? Car j'en ai une représentation; et même il peut arriver que je me représente qu'il y a une pluralité de mondes déterminés, distincts et infinis, que le moi, τὸν ἐμέ, le même en nombre, est immortel, que deux fois deux feront dix mille, et en un mot nous affirmerons que les plus impossibles des impossibles seront les fruits nés du bien et de l'un. Outre cela, les choses du second degré s'abaissent toujours au-dessous de celles qui sont avant et au-dessus d'elles. Si donc la matière est ineffable, en tant qu'elle s'abaisse, elle décline vers l'exprimable [2], de sorte qu'elle décline vers l'un et vers l'être. Par là donc, elle ne serait pas absolument non être, et l'absolument (non être) aurait quelque être, par là même ne serait pas absolument inexprimable : ce qui est absurde. Donc c'est d'une privation partielle que nous tirons la représentation de la privation commune de tout. Or, il n'y a absolument rien qui soit la privation commune de tout, parce que tout n'est jamais détruit. Et si lui-même voulait nous donner, par analogie ou par métaphore, quelques indications sur l'objet que nous nous efforçons de traiter, pourquoi s'en étonner? Comment admettre que du non être devient quelque chose, qui se perd dans le non être [3]? Or, il périt, mais non pas comme s'en

1. Au lieu de τὸ μηδαμῇ ἕν, peut-être faudrait-il lire : ὄν, comme plus haut.
2. Le réel, le positif, τὸ ῥητόν.
3. Je lis : εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπόλλυται, au lieu de εἰ τὸ.....

allant dans un réceptacle, ni comme tombant dans une sorte de gouffre et de vide. On ne peut même pas dire qu'il tombe dans un gouffre, ni qu'il se dissipe dans le vide; il tombe dans un état où il sort absolument de tout; et il devient lorsque de là il est poussé vers l'être [1]. Antérieurement il était le rien, sauf cependant qu'il y avait en puissance dans la matière une certaine cause efficiente, qui avait la puissance de faire ce qui devient maintenant, en un mot, quelque chose qui a la puissance de causer effectivement ces espèces de choses.

§ 445. Maintenant répondons à la quatrième objection, en disant, d'abord, ce qu'il dit lui-même, à savoir, d'un côté, que si les premiers n'étaient pas, à plus forte raison les deuxièmes ne seraient pas [2]. C'est donc ainsi par les premiers qu'il nie les conséquents; et, d'autre part, *le n'étant rien*, τὸ μηδὲν ὄν, si les conséquents ne peuvent pas être, à plus forte raison ne seront pas non plus les antécédents. Secondement, que *celui-là* engendre toujours les premiers avant les seconds, et que *celui-ci* toujours privé des choses qui lui seraient immédiatement attachées, s'éloigne des premiers, parce que ceux-ci s'allongent et s'étendent toujours davantage; car la matière tombée hors de la vie participe de l'espèce. Autre chose encore. En tant qu'elle possède la trace imparfaite de l'espèce et qu'ensuite elle la perd, elle possède encore, des premiers principes, *le en puissance* et la privation; et lors même qu'elle a perdu ce dernier, elle n'a pas encore perdu l'un; et si enfin elle vient encore à perdre celui-ci, elle serait alors uniquement ineffable, parce qu'elle ne participerait plus qu'à la cause première de tout. Il se sert évidemment de la composition pour expliquer l'hypostase et la génération, et de la décomposition pour rendre

1. On voit l'antithèse : ἀπόλλυται μὲν..... γίγνεται δέ.

2. Εἰ τὰ πρῶτα; syllogisme hypothétique, modus tollens ab antecedente..... εἰ μὴ τὰ δεύτερα... modus tollens a consequente. Il conclut de la négation du conséquent à la négation de l'antécédent. Ainsi il prouve que le second n'est pas parce que le premier n'est pas, et que le premier n'est pas parce que le second n'est pas.

compte de la destruction et du non être ; car l'absolu non être est la destruction complète qui arrive nécessairement par la décomposition et la dissipation de l'être ou plutôt de l'un non être ; car c'est celui-ci qui est dispersé jusqu'à la destruction, et c'est à celui-ci, semble-t-il, qu'est opposé surtout le non être absolu, parce que c'est de lui qu'il est privation absolue, de sorte que la privation n'est pas non plus ce qu'elle est dite, en tant que non liée et unie à l'être, comme la cécité pour l'œil, mais étant encore privation du non être, elle n'est pas privation [1] : et de là vient j'imagine, que Platon a nié les affirmations qui portent sur le composé. Que les affirmations détruites sont celles de *celui-ci* (du composé), cela est évident pour qui considère attentivement les conclusions. Il est vrai qu'elles sont niées comme quelque chose qui a l'apparence de la différence, ὡς ἑτεροῖον, c'est pourquoi on affirmait le différencié (l' ἑτεροῖον) et celui-ci et celui-là, et toutes les choses de cette sorte. Donc, ce qui vient après le composé et du composé, l'hypostase du non être, si l'on peut s'exprimer ainsi, est un causant [2]. Mais si l'un phénoménal ne peut pas être, à plus forte raison, l'un véritable non plus. C'est pourquoi, par la raison que nous avons dite, la sixième hypothèse est éminemment négative, et par surcroît elle nie en même temps toutes les processions de l'un être : ce que voulant indiquer, il a juxtaposé quelques conclusions tirées de la deuxième hypothèse, par exemple les trois parties du temps et le fait qu'il n'a ni nom, ni définition, quoique, dans la sixième, ces propriétés soient enveloppées dans le connaissable de l'un non être ; mais cependant ce n'est pas par leur propre nature qu'elles sont affirmées de l'un non être.

§ 446. Cinquièmement : Il faut donc rechercher s'il a eu tort de ne pas conclure, dans la première hypothèse, aux impossibles par l'ineffable, et si maintenant les conclusions

1. Pour l'homme la privation d'ailes, c'est-à-dire d'une chose qui n'est pas encore, n'est pas une privation.

2. Ὑφίσταται, a ou est une hypostase.

de l'absolument non substantiel sont impossibles par rapport à la cause suprême [1]; car c'est cette hypothèse dont la position a donné et amené, n'importe comment, toutes les conclusions, en les projetant elle-même d'elle-même, s'il est permis de le dire, tandis que la position de celui-ci (l'un non être) détruit tout, fait tout disparaître dans la mesure du possible. Par là donc, la septième hypothèse est en contradiction avec la première, non pas purement selon les conclusions, car ces conclusions ne peuvent pas comprendre les [2] conclusions de la première, mais selon nos concepts ineffables, d'après lesquels nous voyons toutes choses nous apparaître d'en haut et disparaître ici-bas, elles sont contradictoires à ces conclusions-ci, surtout et éminemment à la sixième hypothèse, car celle-ci conclut l'un non être, celui qui tombe et s'évanouit réellement dans l'absolu non être, qui est par là la suppression des autres, si du moins on accepte les conséquences du raisonnement.

§ 447. La sixième question se résout donc par elle-même clairement, puisque les conclusions nées de la sixième hypothèse sont pour ainsi dire celles de celle-ci, sauf qu'il faut ajouter ceci qu'autant il y a de mondes de l'un, autant on s'en représente dans le rien, ἐν τῷ μηδένι, par la suppression absolue de chacun de ceux-ci. On voit très clairement les démarches et les mouvements des arguments, de sorte que nous pouvons passer à la huitième hypothèse.

§ 448. De la huitième hypothèse [3]. Il faut d'abord déterminer quel est le but de la huitième hypothèse.

Secondement : Comment les autres sont, tandis que l'un même n'est pas, puisque l'un est meilleur que les autres?

1. Au lieu de ἀδύνατα στῆναι, Ruelle propose ἂν εἴη, ce qui ne rend pas plus intelligible cet obscur passage.

2. Συναγαγεῖν... J'aimerais mieux lire : συναπαγεῖν, n'ont pas une valeur *apagogique*, c'est-à-dire la force d'écarter, de repousser, de nier, comme le syllogisme hypothétique du mode *tollens*, et la deuxième figure qui est négative.

3. Si l'un n'est pas, quel effet cela produira-t-il pour les autres?

Troisièmement : Comment ces autres ne sont pas dits autres que l'un, mais autres les uns que les autres?

Quatrièmement : Quelle est la nature des autres, et pourquoi change-t-il les autres, τὰ ἄλλα, en les différents, τὰ ἕτερα?

Cinquièmement : Qu'est-ce que l'hypostase des choses qui sont le sujet de cette hypothèse et qui ressemble à une image en peinture et aux visions des songes? car il est clair que ces conclusions ne s'appliquent pas aux choses qui deviennent et sont composées.

Enfin, sixièmement, il faudra rechercher combien il y a de conclusions, de quelle nature elles sont et dans quel ordre elles se présentent.

§ 449. A la première question nous répondrons que le sujet de cette hypothèse est de traiter des autres que l'un non être ; et naturellement les premiers de ceux-là, autres que les premiers de ceux-ci [1] ; ils sont donc semblables à celui-là et aussi autres que lui : celui-là est l'un composé et l'un phénoménal, donc ces autres seront tels, c'est-à-dire composés phénoménaux. Qu'ils sont phénoménaux, Parménide l'expose ouvertement, et qu'ils sont aussi composés, il le dit clairement en disant qu'ils ont une masse et que ce sont des espèces qui ont une étendue. Or, le composé seul est constitué en une masse ; car ni la matière ni l'espèce ne forment une masse par soi-même. Quelle est la nature des choses qu'il introduit par les autres? Ce sont les parties composées de l'un composé, et afin de ne pas nous écarter de notre sujet qui est de traiter des principes [2], nous dirons que les autres

1. Les autres, comme l'un non être, forment une série, et les degrés de ces deux séries sont accouplés par la relation *des autres*. Cette relation des autres s'établit entre les degrés correspondants. Ceux qui, parmi les autres, sont les antécédents, sont les autres des uns non êtres qui occupent le même rang dans leur série propre.

2. Ἵνα μὴ ἀποστῶμεν τοῦ περὶ ἀρχῶν λέγειν. Ce mot prouve, comme l'a remarqué M. Ruelle (*Le philosophe Damascius*, p. 27), que l'interprétation et le commentaire des hypothèses du Parménide entraient dans le plan d'ensemble du περὶ Ἀρχῶν. On peut dire seulement qu'il a donné à cette partie purement critique une étendue hors de proportion avec le reste de l'ouvrage.

sont les éléments plus particuliers, par exemple, les éléments des états et des nations, dont sont composés et engendrés les différents animaux ethniques, et non seulement les animaux, mais tous les végétaux et tous les êtres sans vie. Et si vous voulez, nous dirons que les autres, dans leur universalité, sont un non être, que individuellement et pris comme indivisibles, ἄτομα, ils sont non pas les choses actuellement existantes, mais celles qui leur ressemblent, qui toujours successivement deviennent et périssent, soit : les autres que l'un non être ; car les atomes (les individus), en tant qu'atomes, sont purement atomes, sont une sorte de principe dernier de moi, si tu veux, de toi, de chacune des choses particulières ; et c'est là l'espèce commune des atomes.

§ 450. A la deuxième question nous répondons que les autres sont réellement, mais non pas comme les choses mêmes qui sont ; mais ils sont les imitations de celles-ci. Et ils sont dits : *un non être,* parce que celui-ci appartient aux autres ; de sorte qu'ils sont : *non être un* [1] ; et cependant puisqu'ils ont une certaine manifestation, de l'un, ils sont autres, du moins par rapport aux autres de l'un et en tant que dans les autres ; c'est pour cette raison qu'ils ont été, sous un certain rapport, placés dans l'ordre de l'un ; mais le sujet de l'hypothèse est ce tout *un non être.*

§ 451. En réponse à la troisième question, nous disons que Parménide lui-même prouve que cet un non être est de la nature des autres. Car puisqu'il est *un non être*, c'est-à-dire non être un, il est évident qu'il ne saurait être les autres que l'un ; car comment cela serait-il, « puisque l'un n'est pas... Ils sont donc autres les uns que les autres » ; mais comment : « les uns que les autres », car ils veulent être les autres que l'un, et ils le sont, mais que l'un non être, en tant que cet un est un un phénoménal ; ils ne sont donc pas uniquement autres. C'est pourquoi le traité, ἡ μέθοδος, les divise en deux espèces opposées : d'une part, comme un, d'autre part, comme autres, et au commencement de la hui-

1. Opposition de : ἓν οὐκ ὄν et de οὐκ ὄν ἕν.

tième hypothèse, il dit : « Si l'un n'est pas, que devra-t-il arriver aux autres nécessairement »? C'est comme s'il disait : que l'un non être a communiqué l'être au non être un, de sorte que, — de même que ces autres communiquent aux autres le non être — l'un est faisant subsister ceux-ci, en apparence, comme l'un non être. Et cependant il attribue l'être aux autres, et à l'un le non être, parce que son traité qui a l'un pour objet, divise les hypothèses propres selon l'être et le non être, pour connaître ce qui leur arrive. Il ne traite donc pas, comme il le dit, du non être un, mais de l'un non être ; car c'est de celui-ci qu'ils sont autres en tant qu'ils sont autres les uns par rapport aux autres, parce que cet un est *autres,* ἄλλα, plutôt que un ; et comme il s'agit de l'un et du non être et des autres, les autres sont autres que lui et avec lui. Car c'est bien ainsi qu'on se le représente, tantôt comme un, tantôt comme *autres,* tantôt comme un non être, parce que l'un non être et les autres se fondent et se confondent les uns dans les autres. Car les éléments sont formés d'atomes qui deviennent et périssent : or, ceux-ci cependant sont formés d'éléments : de sorte que par là ils sont autres les uns que les autres.

§ 452. Quatrième question : il y a déjà longtemps qu'il a été dit, mais répétons encore ici que les autres, τὰ ἄλλα, ne signifient pas les différents, τὰ ἕτερα, et qu'il n'exprime pas une hypostase, purement hypostase, comme dit Longin [1], mais une sorte d'hypostase. Puisque le beau en soi, qui est l'hypostase qualifiée, pour ainsi dire, archétype et vraie du beau, l'autre beau, assurément en est l'image ; il est donc non être beau, mais quelque chose de semblable tout en étant différent. C'est pourquoi l'*autre,* en tant que devenu différent par suite de l'abaissement, possède une différence qui est inhérente au mode de sa substance, c'est-à-dire la différence avec ce par rapport à quoi il est dit autre. C'est pour cela qu'il semble, comme le différent, ne signifier que la relation. Mais

1. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs,* t. III, p. 191. Il avait aussi écrit un traité intitulé : περὶ ἀρχῶν.

la vérité montre qu'ils sont des êtres qualifiés : or, la différence est inhérente à ce qui est qualifié, et comme Parménide [1] se sert de cette différence pour arriver à sa démonstration, il a cru bon de fondre en une seule et même chose *les autres* et les différents.

§ 453. En ce qui concerne la cinquième, Platon n'expose ici rien de nouveau sur les choses sensibles, surtout celles qui sont sublunaires, en tant qu'elles ne sont que des sortes d'images, portant des noms menteurs, et sujettes à mille changements. Car Socrate et dans le *Théétète* [2] et dans le *Phédon* [3], et partout, et outre Socrate, l'hôte Eléate [4] et Timée [5] lui-même ne nous dessinent-ils pas ainsi en traits vagues l'hypostase des choses qui deviennent. Bien plus : les Théologiens ne nous présentent-ils pas les démiurges de ces choses commes des images composées et décomposées, ou, comme dit Dionysos [6], qui paraissent être et ne sont pas ? Et quoi ! les

1. *Parm.* 164 *b, c.* « Si nous traitons des *autres*, τὰ ἄλλα, les autres sont différents, ἕτερα, à moins que par τὸ ἄλλο et τὸ ἕτερον, tu n'entendes pas une seule et même chose ? — Si vraiment. »

2. P. 152.

3. P. 79, 82.

4. *Sophist.*, p. 260, 263.

5. P. 52.

6. Καὶ δοκοῦντα μέν, οὐκ ὄντα δὲ ὁ Δίονυσος. Il est bien étrange de voir figurer ici, comme autorité, ce nom à peu près inconnu à côté, d'une part, des *Théologiens*, de l'autre, *des Dieux*. M. Ruelle (dans sa note sur ce passage) a d'abord cru qu'il s'agissait d'un philosophe et d'un philosophe épicurien : ce qui serait bien bizarre. Dans ses *Addenda*, il penche à croire que ce personnage, dont il modifie le nom en celui de Dionysios, est Denys l'Aréopagite. Ce qui s'expliquerait mieux. Si on ne veut pas modifier le nom et si on lit avec les manuscrits ὁ Διόνυσος, on pourrait entendre qu'il s'agit du Dieu, ὁ Διόνυσος, le type vivant des choses qui paraissent être et ne sont pas, puisqu'il naît et qu'il meurt, que déchiré (ἀναλυόμενα) par les Titans, il est récomposé et ressuscité (συντιθέμενα) par Rhéa. Conf. sur cette légende Lobeck, *Aglaoph.*, p. 561. Il ne peut être question de l'évêque d'Alexandrie, Denys le Grand, qui vers le milieu du IIIe siècle, soutint contre Sabellius, une vive polémique, sur les rapports du Verbe de Dieu et de Dieu le Père. Aristote (*Top.*, 148 *a* 27), cite un *Dionysios* comme exemple d'une définition vicieuse de la *Vie*. Ce ne peut être le médecin empirique qui s'était occupé de questions physiologiques, Dionysios d'Ægium, très postérieur à Aristote. — On connaît encore un Dionysios, stoïcien, du Ier siècle avant J.-C., élève et successeur de Chérémon, à Alexandrie, que Suidas appelle grammairien. — Un autre qui avait distingué les Dieux en visi-

Dieux n'ont-ils pas, sur ce monde, prononcé cet Oracle qui exprime les mêmes idées!

« Ne porte pas tes regards en bas sur ce monde obscur et ténébreux, qui a pour fondement l'abîme éternellement amorphe et informe, enveloppé de sombres nuées, d'un aspect sale, se contentant d'images, impuissant pour le bien, bordé de précipices, dont toutes les voies sont obliques, profond et vide, toujours tournoyant sur lui-même, toujours prêt à se marier [1], corps invisible, inerte, sans souffle de vie [2]. »

Car ce sont-là les conclusions où aboutissent les argumentsde Parménide, à savoir, que [3] c'est une chose sans âme, un fantôme, quelque chose de semblable à un songe, de plus en réalité se dérobant même à l'apparence, ou n'apparaissant que par instants rapides, paré d'une parure étrangère, comme les jeunes fiancées, parce qu'il n'a pas de beautés qui lui appartiennent en propre [4].

§ 454. Maintenant à la sixième voici ce qu'il y a à dire : les conclusions sont que les autres sont autres les uns que les autres, c'est-à-dire qu'ils sont les plusieurs d'une masse une; car la masse est plusieurs, parce qu'elle est une et plusieurs; car on dit : une masse et plusieurs masses; — que le nombre paraît être en eux; — qu'il y a en eux l'égal et l'inégal; — qu'ils sont finis et infinis; — qu'ils sont semblables et dissemblables; — qu'ils sont les mêmes et différents; — qu'ils sont en mouvement et en repos; — qu'ils deviennent et périssent, — et qu'ils ne font ni l'un ni l'autre : il y a donc neuf conclusions. D'où chacune d'elles est tirée, nous l'avons

bles, invisibles, et les hommes divinisés (Tertullien, *ad. nat. hom.*, II, 2). — Un autre, qui appartenait à l'école d'Épicure, et dont on ne peut fixer la date. — Un autre, stoïcien, disciple de Zénon, d'Héraclée du Pont, qui passa ensuite à l'École cyrénaïque ou épicurienne, d'où son nom de μεταθεμένος (Diog. L., VII, 166; V. 92. Athen., VII, 281 ; X, 437), le transfuge. Voir la Préface.

1. Νυμφεύων, toujours fiancé, toujours comme tel, paré de fausses beautés, et déguisant sa vraie nature sous un voile menteur.

2. Orac. Chald., v. 240-244.

3. Ce monde phénoménal.

4. Ὥσπερ αἱ νύμφαι. La jeune fiancée, à défaut de beauté, se paie d'atours qui ne lui appartiennent pas : le monde d'ici-bas, qui n'a pas de beauté propre, emprunte une parure qui la simule et n'en est que la vaine apparence.

dit plusieurs fois ; mais l'exposition, qui les mêle et les confond ensemble, prouve de la manière la plus claire l'absence d'ordre qui caractérise les choses engendrés et périssables.

Voyons maintenant et parcourons rapidement le texte même. Il faut que les autres soient ; car s'ils n'étaient ni un ni autre que l'un, nécessairement ils ne seraient rien. Or, s'ils sont autres, il est nécessaire qu'ils soient aussi différents ; car de même que le différent est différent de son différent, de même nous disons que l'autre est autre que son autre ; c'est ainsi, par la relativité, qu'il prouve que les autres sont différents. Or, il a depuis longtemps été posé qu'ils sont autres que l'un, mais l'un n'est pas ; car ce qui paraît être un, cela en vérité est *autres ;* car l'un composé, qu'il appelle *une* masse *une,* est pluralité et des *autres*, ainsi donc les autres sont autres ; ils sont autres les uns que les autres, sauf que ceux-ci sont dits tels en tant que séparés et divisés, et que ceux-là sont réunis et ramassés en une masse une et forment ce que nous appelons l'un non être et l'un phénoménal. Car si l'on prend la chose la plus petite possible qui paraisse être, comme un songe, qui, dans le sommeil, nous apparaît subitement et pour un instant, au lieu d'un qui paraît être, elle sera plusieurs, de sorte qu'elle se manifestera comme un un phénoménal et composé, c'est-à-dire comme un non être et lui-même, ici donne des éclaircissements sur l'être dans ces sortes de choses. « Donc il y aura plusieurs masses, une chacune se manifestant, mais n'étant pas puisque un ne sera pas. » Donc l'un non être n'est pas une seule et unique nature ; mais chaque masse est *un non* être et les parties de cette masse en sont les autres. Il est certain que toute espèce est une masse composée d'une pluralité d'atomes, quoique, dans quelques-unes, la composition ne soit pas continue, mais discrète, comme l'homme général est composé d'hommes individuels. C'est par là qu'il amène le nombre phénoménal, qui a nécessairement pour conséquent d'autres espèces phénoménales, le petit, le grand, l'égal. En outre, ils sont déterminés les uns par rapport aux autres ; par là donc ils sont limités. Or, chaque masse individuelle est divisible à

l'infini; de sorte que par là, elle sera quelque chose d'infini, comme n'ayant ni commencement, ni milieu, ni fin. Il est donc nécessaire que chacune soit un et plusieurs, plusieurs par l'infini de la division, un par la limite de la masse composée. En outre, ils seront différents et les mêmes, ou plutôt non pas différents même, mais « semblables à des différents, ἑτεροῖα, par le fantôme du différent [1]». De sorte que cette ombre de différence, comme nous l'avons jugé dans la sixième hypothèse, révèle qu'il y a là une différence phénoménale. Or, « il est nécessaire que les masses soient, chacune, tangible et à part d'elles-mêmes, et ce n'est pas sans intention qu'il mentionne ici le fait qu'elles sont tangibles. Mais on ne peut pas dire qu'elles ont des corps, parce qu'elles n'ont pas de pores dans leur épaisseur qu'elles n'existent pas par union, mais par une sorte d'agglomération des petites masses, et « par la petitesse d'invisibles », comme le dit le *Timée* [2]. Enfin, ces autres [3] ne pénètrent pas les uns dans les autres, comme les choses immatérielles, mais ils se chassent les uns les autres de leur place, par la force de l'impénétrabilité, δι' ἀντιτυπίαν. En outre, elles sont en mouvement et en repos en apparence, parce qu'il n'y a en elles ni mouvement ni repos véritables, comme aussi aucun autre des autres. Car de même qu'ils se meuvent, comme étant dans un écoulement constant, de même, comme *demeurant* dans cet état, ils sont en quelque sorte en repos.

§ 455. De la neuvième hypothèse [4] : Quel est le but de la neuvième hypothèse ?

Secondement : Pourquoi appelle-t-il autres des choses qui ne sont rien ?

Troisièmement : De quoi les négations ici présentées

1. Τῷ τοῦ ἑτέρον φαντάσματι : le fantôme, τὸ φάντασμα est l'idée représentative, l'image permanente de l'objet individuel absent.

2. *Tim.*, 83 *d*.

3. Le sujet est tantôt les autres, tantôt les petites masses, qui en sont formées et qui les forment.

4. Stallbaum, p. 235. « Τὰ ἕτερα, negato uno, ἄπειρα ὄντα. — Τὸ ἕν si omnino ac simpliciter esse negatur, nec τὰ ἄλλα esse possunt, aut finita existere, ita ut nullo modo cognitioni aut opinationi subjecta sint. »

sont-elles les négations, et quelle nature détruisent-elles ?

Quatrièmement : Que faut-il penser et dire des conclusions réunies ?

§ 456. A la première question il faut dire que le sujet est d'expliquer comment les autres se comportent par rapport à l'un supprimé par la septième hypothèse. Car, de même que avoir l'un n'est pas être un, il a été dit qu'ils n'ont rien des attributs qui accompagnent nécessairement l'un, ni le même, ni le différent, ni le mouvement, ni le repos, ni tous les genres semblables, parce qu'ils n'ont pas ce qui en est la cause. Mais sans doute les autres peuvent avoir les participations de ces genres et être ou réellement individuels ou phénoménalement, suivant la huitième hypothèse. Le but de celle-ci est donc de montrer que les autres ne peuvent pas non plus posséder ces attributs.

§ 457. A la deuxième, que les autres ne sont pas posés par hypothèse [1], comme on pourrait le croire ; car il y est démontré qu'ils ne sont même pas autres, puisqu'ils ne sont les autres de rien, de sorte qu'ils ne sont même pas autres.

§ 458. A la troisième répondons : puisque le non être absolu n'est ni quelque un déterminé, ni un un phénoménal, ni autres, ni autres phénoménaux, de même que la septième hypothèse a démontré qu'il n'est pas un, de même la neuvième démontre qu'il n'est pas *autres :* il résulte que ces négations-ci détruisent *les autres*. Et de même que la septième a détruit tout, mais en visant surtout le dernier qui peut être, de même la neuvième supprime tous *les autres,* mais vise surtout la huitième, en démontrant surabondamment que les autres, dont il est question, ne peuvent pas être, même phénoménalement.

§ 459. A la quatrième question : il est dit d'abord qu'ils ne sont ni un ni plusieurs, qu'ils ne sont pas et qu'ils ne sont pas phénoménaux, de sorte qu'ici évidemment il oppose l'un phénoménal aux *autres* phénoménaux, comme nous

1. Οὐκ ἐξ ὑποθέσεως : ce n'est pas hypothétiquement, conditionnellement, c'est une démonstration, δείκνυται.

l'avons dit; car la seconde conclusion conclut qu'il n'est ni phénoménalement un ni phénoménalement plusieurs. Ensuite, il formule la même conclusion, à savoir que le sujet ici est ce qui n'est pas saisissable par l'opinion; d'où il est évident que précédemment il voulait dire que le phénoménal, dans l'un et dans les autres, était ce qui est connaissable par l'opinion et ce qui est imaginable, c'est-à-dire le sensible.

Car Platon appelle la sensation, imagination, φαντασία, dans le *Théétète* et ailleurs[1]. Or, le sensible et le conjectural, il est évident à tous que c'est le composé. La troisième conclusion est « qu'ils ne sont ni semblables ni dissemblables »; la quatrième, « qu'ils ne sont ni les mêmes ni autres », la cinquième, « qu'ils ne sont ni tangibles ni à part ». Puis ensuite, il nous engage à réunir toutes ces conclusions dans une seule proposition : à savoir donc : les deux premières, divisées dans le ne pas être et ne pas paraître, s'étendent à toute la nature des autres, et les autres phénoménaux, selon la huitième hypothèse, et tous ceux que dans les hypothèses précédentes il a dits *être;* les trois suivantes conclusions inclinent davantage vers la huitième; car en elle sont conclues les choses tangibles et à part; et lui-même par les mots : « Ils ne sont pas saisis par l'opinion, οὐ δοξάζεται, » formule ces conclusions : « Donc, si l'un n'est pas, les autres ni ne sont ni ne sont conçus par l'opinion ni un ni plusieurs? — Il me semble. — Donc, non plus ni semblables ni dissemblables. » Donc si le *non* (μή) se rapporte et à « *sont* » et à « sont *représentés* », les deux sont dits ensemble; mais le *toucher* et le *non toucher* ont été conclus dans les autres de la huitième hypothèse, seuls. Sache donc qu'aussi maintenant, il conclut affirmativement que le non toucher, ici, c'est être à part, comme aussi dans la huitième, de sorte que dans la deuxième, il estimera pouvoir transformer le *non toucher* dans le être à part, et à don-

1. *Theæt.*, 152 *c*. *Rep.*, II, 382 *e*.

ner à sa pensée la forme affirmative au lieu de la négative.

§ 460. Voyons maintenant la dernière question qui nous reste à examiner, c'est-à-dire si le texte a besoin de quelque éclaircissement, et quelle est la force démonstrative des arguments. Puisque le traité est complet, il dit qu'il faut revenir encore une fois à l'hypothèse : si l'un n'est pas, que faut-il que soient les autres, car il ne dit pas : qu'en souffriront-ils ? puisqu'il n'y a plus rien qui puisse subir une modification ou n'en pas subir. Donc en tant qu'il s'agit ici des autres que l'un, ils ne sauraient *être* un; mais pas davantage, plusieurs ; car partout où il y a plusieurs, il y a nécessairement un. Car l'un et les plusieurs sont une seule et même antithèse. Et ils ne *sont pas* phénoménaux : « Quoi donc ! — (C'est Aristote qui dit ce : quoi donc). C'est que les autres n'ont aucune communauté avec aucun des non êtres, d'aucune manière, dans aucune circonstance, et qu'il n'y a pas un quelconque des non êtres, qui soit en quelqu'un des autres [1]; car il n'y a pas de partie dans les non êtres. » De quoi donc Parménide veut-il ici parler? Assurément des autres ; mais maintenant il entend par *autres* non pas ceux qui sont le sujet de cette hypothèse, — car ceux-là, il les appelle maintenant non êtres, — mais tous ceux qui sont et qui peuvent et voir et concevoir. Ce sont donc ceux-ci, dit-il, qui n'ont absolument ni jamais aucune espèce de communauté avec aucun des êtres. — De sorte qu'ils n'ont même pas ce rapport commun qui existe entre le vu et le voyant, entre l'objet représenté et celui qui se le représente. Car ce sont-là des sortes de communauté, puisqu'il y a dans le sujet qui se représente un objet, quelque chose de l'objet représenté, à savoir l'espèce même imprimée et moulée en lui. Comment y aurait-il quelqu'un et n'importe lequel des non êtres dans quelqu'un

1. *Parm.*, 166 *a* : οὐδέ τι τῶν μὴ ὄντων παρὰ τῶν ἄλλων τῷ ἐστιν. Stallbaum paraphrase le texte : « Nec τι τῶν ὄντων monet adesse posse τῳ τῶν ἄλλων. » Il semble donc ne pas lire παρά, ou lui donner le sens de *ex*, inter : *cuiquam ex aliis*. Le pseudo Damascius paraît lire : παρὰ τῳ τῶν ἄλλων, comme on lit plus loin (ligne 21) : οὐδὲν τούτων παρὰ τινὶ τῶν ἄλλων. Je construis donc : παρὰ τῳ τῶν ἄλλων, nec apud quidquam eorum est.

des êtres, qu'il appelle maintenant autres, différents de ceux qui sont posés n'être pas? et remarquez bien que parfois, selon la dénomination habituelle et ordinaire, il les appelle les autres, non pas comme autres que l'un, opposés selon sa théorie à l'un, mais comme s'il nommait autres que les autres, les mêmes autres que sont les intelligibles par rapport aux sensibles. Cependant les sensibles sont *autres,* proprement, et les intelligibles sont proprement eux-mêmes, αὐτά (ce qu'ils sont et demeurent). En serrant de plus près les choses, je dis que, dans la seconde section de la sixième hypothèse, nous avons appelé différent des autres, l'*un non être,* appelant autres les uns antérieurs, auxquels comparé celui-ci était un non être comme différent de l'un et de toutes les autres hénades dont il avait été question précédemment. Maintenant est-ce ainsi qu'il faut concevoir la chose, et n'est-ce pas [1] cette notion que nous devons-nous faire des autres? ou plutôt ce qu'il dit, c'est que les autres dont il est maintenant question appartiennent aux non êtres, puisque les autres appartiennent au rien. Donc n'étant pas, ils n'ont aucune communauté avec aucune chose, et ne sont présents dans aucun de ces autres, qui sont les non êtres : car ils ne sont pas autres que les autres ; par exemple, ils ne sont pas l'un ni les choses consécutives à l'un. Donc aucune de ces choses n'est dans un quelconque des autres. Donc je ne me fais aucune opinion puisque le non être est dans les autres, car le non être ne se fait pas d'opinion [2]; mais peut-être la précédente interprétation est-elle préférable ; car il témoigne en faveur de cette interprétation en disant : « le non être n'est absolument et jamais l'objet d'une opinion de la part des autres. » Comme si les autres, autres que ceux dont il est question ici, qui ne sont pas, pouvaient avoir une opinion. A moins qu'il ne veuille dire ceci : que les autres dont il est question ici ne peuvent être ni être l'objet d'une opinion,

1. Je lis : ἢ οὐχ οὕτως, au lieu de ἢ οὖν οὕτως.

2. Car je fais partie des autres dans lesquels se trouve le non être, qui m'interdit la possibilité de penser ou d'avoir une opinion.

« car il n'y a pas, chez les autres, en tant que conçus par l'opinion, une opinion du non être se faisant une opinion » ; — ni se faire une opinion ; car le non être ne peut être l'objet d'une opinion conçue par les autres. Je pense qu'il a anticipé, comme lemme [1], que puisque le non être n'est pas objet d'une opinion conçue par les autres, il n'y a pas de lui, chez les autres, une opinion conçue [2] : il n'y a pas de lui chez les autres une représentation. Car il n'y a aucun rapport de communauté entre l'être et le non être, ni entre le non être et l'être. Ces prémisses posées, il reste à conclure que l'objet dont il est question maintenant est les autres, — que le non un ne saurait être conçu comme un, parce qu'il n'est pas un ; car le non être n'est pas conçu ce qu'il n'est pas (c'est-à-dire un), ni non plus plusieurs. « Car sans un, il est impossible de concevoir plusieurs, — et enfin que les autres ne sont pas plusieurs. » Donc ils ne seront conçus ni comme un ni comme plusieurs, donc ils ne seront, même phénoménalement, ni plusieurs ni un : ce que l'on se proposait de démontrer. Donc si nous disions en résumé : « Si l'un n'est pas, rien n'est », nous exprimerions une pensée vraie. Mais ce n'est pas là la conclusion des quatre hypothèses, comme il le dit (car elles n'aboutissent pas toutes aux impossibles) ; — mais c'est la conclusion des deux seules dans lesquelles le non être exprimait la négation universelle ; car ce sont celles qui ont pour conséquence nécessaire le néant, le rien.

Ce sont là les problèmes et les solutions de Damascius le Diadoque sur le *Parménide* de Platon, qui forment une

1. Ἐν λημματίου τάξει : « Le lemme est une proposition régulièrement déduite, mais qui ne touche pas immédiatement le sujet et semble un hors-d'œuvre. » Leibniz, *Nouv. Ess.*, liv. III, ch. 2, § 9.

2. Les autres sont ici les hommes, qui sont l'objet de la pensée, mais ne peuvent avoir aucune opinion, aucune pensée d'un non être (*pensant.*) Ce dernier mot, δοξάζοντος, ne se trouve pas dans le texte de Platon (*Parm.*, 166 *b*), qui donne : « δόξα γὰρ οὐκ ἔστι τοῦ μὴ ὄντος παρὰ τοῖς ἄλλοις. Les autres ne peuvent pas penser le non être. » Il y a tout lieu de croire à une interpolation.

opposition et comme un pendant aux commentaires du *Philosophe* [1] sur le même dialogue [2].

1. Évidemment Proclus à qui ce titre honorifique est généralement donné, comme au moyen âge il le fut à Aristote.

2. Ceci est une note mise en tête de la deuxième partie de l'ouvrage dans un manuscrit (245 *e*) écrite de la main du cardinal Bessarion qui a ajouté en marge : οὗ ἡ ἀρχὴ οὐχ εὕρηται. Elle est tirée textuellement du manuscrit de Venise (246 A) qui, lui, la place à la fin de tout le traité. Le mot ἀντιπαρατεινόμεναι me paraît signifier simplement un pendant, un parallèle, et non une critique contradictoire ; car le plus souvent Damascius approuve et adopte l'interprétation de Proclus. .Le terme se trouve dans Platon (*Phædr.*, 257 *c*. « ἐὰν ἄρα καὶ ἐθελήσῃ πρὸς αὐτὸν ἄλλον (λόγον) ἀντιπαρατεῖναι p. Stallbaum dit sur ce passage : « ἀντιπαρατεῖναι simpliciter est opponere, certaminis gratia. » Ce mot n'exprime du reste que le sentiment personnel de Bessarion, ou de celui qui a inscrit cette note, qui ont pu croire à tort que Damascius n'avait écrit son ouvrage que pour rivaliser avec Proclus. Cela est d'autant moins probable que Proclus avait écrit un véritable commentaire du *Parménide*, tandis que l'ouvrage de Damascius est un traité dogmatique de métaphysique, qui s'appuie, comme le font tous les traités scolastiques sur des autorités et celui-ci sur l'autorité de Platon.

TABLEAU SOMMAIRE

OU HYPOTYPOSE

DES ANCIENS DOGMES DES CHALDÉENS

DE M. PSELLUS[1]

---

1. Pour exposer brièvement les doctrines chaldaïques, sur lesquelles tu m'as prié de t'écrire, je commence moi aussi, et comme elles, par l'*un ineffable*. — 2. Après lui ils imaginent une sorte d'abîme paternel [2], composé de trois triades, ayant chacune pour premier membre le Père, pour deuxième, la Puissance, pour troisième, la Raison. — 3. Après cela, ils disent qu'il y a des (triades)? intelligibles et intellectuelles, dont la première est l'*Yunx*, après laquelle viennent trois autres (yunges) paternelles, intelligibles et inexprimables [3], divisant les mondes en trois régions : région de l'empyrée, région de l'éther, région de la matière.— 4. Après les Yunges suivent, contigus, sans discontinuité, προσεχεῖς, disent-ils, les Συνοχεῖς. Les Yunges créent pour eux les unions inexprimables de toutes les choses; les Συνοχεῖς unifient (ἑνίζουσι) les processions de la pluralité des êtres, fixant solidement, en eux-mêmes, entre les intelligibles et les intellectuels, le centre de la communauté des deux [4].

1. Le texte se trouve dans Kroll, *Orac. chald.*, Epimetr., p. 73.
2. Πατρικὸν βυθόν.
3. Ἀφθεγκτούς.
4. Τῆς ἀμφοτέρων κοινωνίας.

— 5. Immédiatement après les Συνοχεῖς, ils placent les télétarques qui sont aussi au nombre de trois : dont un est le télétarque de l'empyrée, l'autre de l'éther, l'autre de la matière. Les *Yunges* sont uniquement monades, les Συνοχεῖς sont des monades, mais qui déjà laissent apparaître la pluralité, les télétarques sont des monades ayant la pluralité divisée et distinguée. — 6. Après ceux-ci ils estiment, je crois, que sont les pères sources, τοὺς πηγαίους πατέρας, qui sont les meneurs du monde, κοσμαγοί, dont le premier est celui qu'on appelle le *une fois* (*au delà*), ὁ ἅπαξ, après lequel vient Hécate au second rang, et au milieu, — le troisième est celui qu'on appelle le *Deux fois au delà,* ὁ δίς ἐπέκεινα; après lesquels viennent les trois *Implacables,* ἀμειλικτοί, et enfin le septième, le dieu qui se ceint d'une ceinture, ὁ ὑπεζωκώς. — 7. Le une fois au-delà est la raison paternelle, νοῦς πατρικός, considérée par rapport aux intelligibles, ὡς πρὸς τὰ νοητά, qui est le *père* [1] de tous les intellectuels ; Hécate remplit tout de lumière intellectuelle et de vie. Ces dieux sont appelés pères et meneurs des mondes, parce qu'ils sont immédiatement placés sur les mondes, ἐπιβαίνοντες. — 8. Hécate a autour d'elle les sources des natures (φύσεων) diverses. La nature des sources placées selon le baudrier (le ceinturon) contribue à accomplir la fin (des choses) [2] : elle est placée sur le dos d'Hécate ; la nature des sources est placée sur son flanc, la nature des âmes est à droite ; la nature des vertus est à gauche. — 9. Le *deux fois au delà* a reçu en partage, parmi les sources, le rang et la fonction démiurgique, comme Hécate ceux de zoogone ; car lui, il prépose [3] au monde le type des idées, et il s'appelle *deux fois au-delà*, parce qu'il est dyadique, contenant dans sa raison les intelligibles et communiquant la sensation aux mondes. Celui qui est appelé *une fois au-delà,* doit ce nom à ce qu'il est unié, ἑνιαῖος. Hécate est seulement

1. Ceci fixe le sens de νοῦς πατρικός.
2. Συμπεραίνει τὸ τέλος.
3. Προὔθηκεν.

au-delà [1]. — 10. Les implacables [2], qui viennent ensuite, surveillent la puissance incendiante des Συνοχεῖς, et gardent pures et sans mélange les hyparxis d'en haut des pères et leurs énergies-sources. La source des dieux revêtus d'une ceinture est la cause première efficiente, πρωτουργός, de la distinction intellectuelle. — 11. Il y a aussi une triade source de la foi, de la vérité et de l'amour. — 12. Après celles-ci viennent les sources démiurgiques, comme celle des idées, τῶν ἰδεῶν, suivant laquelle le monde et ce qu'il contient possède figure, masse, forme, εἶδος, et vie propre, et la source du soleil, constituée, ἱδρυμένη, avant les *archées* héliaques ; car c'est le Démiurge qui est cause des *archées* héliaques, et Hécate des *archées* zoogones. De la source héliaque procède le soleil archique et le soleil archangélique. — 13. Ils disent encore que c'est dans le Démiurge qu'est la source de la sensation parce que c'est lui qui introduit la sensation dans les mondes. Il y a aussi une source des vertus expiatoires, des foudres, des miroirs [3], des rites mystiques [4], des caractères, des euménides et des télétarques. 14. Dans les rites magiques, les pères ont le rang d'archées : il y a aussi une source du songe, qui tient son *archée* de l'âme source. — 15. Aux sources premières sont analogues les premières archées, aux moyennes les moyennes, aux particulières les dernières. — 16. La sommité des archées zoogones s'appelle Hécate ; — la médianité, l'âme

1. Il y a ainsi 3 degrés :
   1. Au delà.
   2. Une fois au delà.
   3. Deux fois au delà.

Mais ils ne se trouvent que dans l'ordre intellectuel ; car dans l'intelligible pur il n'y a pas lieu d'appliquer la mesure. Il y a une triade dans le monde intelligible ; mais il n'y a pas de degrés de dignité entre ses membres. Dam., t. I, p. 154, 21, § 70, οὐδὲ νόου τανάου τανᾷ φλογὶ πάντα μειρούσῃ πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο. Et t. II, p. 63 : ἀλλ' οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται, au lieu de οὗ que donne Ruelle.

2. Les foudres qui annoncent et témoignent la puissance divine et n'épargnent personne, contre lesquelles personne ne peut se garer.

3. Διοπτραί. Réfraction de la lumière. Le sens en est obscur : ce sont des effets de lumière qui ont quelque rapport avec le miroir orphique.

4. Τελεταί.

archique, le membre qui termine la triade [1]; la vertu archique. — 17. Après l'ordre des archées vient l'ordre des archanges; ces anges chefs, ἡγέμονες, procèdent de toutes les archées. — 18. Après la procession archangélique suspendue et unie aux archées existe celle des azones; ils sont appelés azones parce qu'il usent librement de leurs ceintures, s'en débarrassent facilement et parce qu'ils sont fixés au-dessus des dieux visibles. — 19. Après les zones, le cercle fixe, ἀπλανής, embrassant les sept sphères. — 20. Les choses qui sont au-dessous de la lune consistent dans les quatre éléments : il y a des ordres divins et des γένη, genres divers autour de chacun des éléments. — 21. Après eux, viennent les anges satellites des dieux; à la suite desquels les bandes des démons, les unes plus universelles, les autres plus particulières, qui procèdent jusqu'aux plus matérielles; et après eux, viennent les héros. — 22. Le genre angélique a plus d'affinité avec les dieux; il est lié avec les fonctions d'assesseurs, πρὸς τὰς παρεδρίας, et fait remonter les âmes jusqu'à un certain degré, mais pas au-delà du monde : le genre des héros est lié aux mortels; le genre des démons est placé au milieu de ces deux. — 23. De ceux-ci les uns possèdent une puissance bienfaisante et bonne, et par des ascensions hiératiques enveloppent et entraînent à des lieux opposés [2] à ceux-là (?). — Les autres entraînent en bas les âmes, on les appelle : le genre bestial et impie, θηροπόλον καὶ ἀναιδές; ils renversent la nature et l'assujettissent par des dons funestes; ils ensorcellent les âmes ou punissent celles qui ont été abandonnées de la lumière divine : ce genre vit dans le goufre, κοίλωμα, divisé en mâle et femelle. — De nos âmes, disent-ils, il y a deux causes sources; l'une la raison paternelle, l'autre l'âme source; car le père arrache l'âme de celle-là (de l'âme source) et lui ordonne de procéder; — celle-là crée son être même et sa forme. — 25. L'homme en tant qu'être composé, et possédant plusieurs espèces,

1. Ἀποπεράτωσις.

2. Le texte est altéré, 23, ος. τὸ μὲν δύναμιν ἀγαθοειδῆ κέκτηται συλλαμβάνον ταῖς ἱερατικαῖς ἀνόδοις ἐπὶ τοὺς ἐναντίους ταύταις... ?

εἶδη, qui ont de l'affinité avec les choses irrationnelles, le Père l'a placé dans le monde ; car tout composé étant une partie du monde, est compris dans l'ordre du monde. Le feu intellectuel vient d'en haut et n'a besoin que de la source qui lui est propre ; s'il sympathise avec le corps, nécessairement il en a soin, et est rangé dans l'ordre du Destin, ὑπὸ τῇ μοίρᾳ τέταχθαι, et est mené par la nature. — 26. Il a procédé, il est vrai, de (l'âme) source [1] selon la volonté du Père ; il a une substance autogone et autovivante, αὐτόγονον καὶ αὐτόζωον; car c'est une forme sans matière et qui subsiste par elle-même, αὐθυπόστατον. — 27. La matière est issue du Père, elle est posée comme fondement au-dessous du corps; le corps par lui-même est sans qualité ; quand il a pris des puissances diverses, il se divise dans les quatre éléments dont le monde en son tout et notre corps tirent leur figure. — 28. La sommité de chaque série, σειρά, est nommée source ; les choses qui viennent ensuite et leur sont contigues, τὰ προσεχῆ, sont les fontaines; κρῆναι; — celles qui viennent ensuite sont les rivières, ὀχετοί ; — celles qui viennent après, s'appellent les ruisseaux, τὰ ῥεῖθρα. Telle est, en résumé, la théologie et la philosophie des Chaldéens.

L'auteur de ce résumé des doctrines des Chaldéens est Michel Psellus qu'il faut distinguer de plusieurs autres écrivains byzantins du même nom, dont a traité Leo Allatius dans un mémoire particulier intitulé *de Psellis* et publié à Rome en 1634.

Notre Michel Psellus est né en 1020 : on a de lui une Introduction à la philosophie (imprimée à Venise en 1532 et à Paris en 1541) ; un ouvrage sur les opinions des philosophes concernant l'âme (Paris, 1658); un commentaire surles v *voces* de Porphyre et les catégories d'Aristote (Ve-

1. Ἀπὸ τῆς πηγαίας ou plutôt πηγῆς.

nise, 1532 ; Paris, 1541) ; enfin, un Commentaire sur le *De interpretatione* (Venise, 1503). — De plus, on lui attribue une Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην (édité par Elias Ehinger, Wittenberg, 1597), dont le titre, dans un manuscrit de Munich, est précédé des mots : τοῦ σοφωτάτου Ψέλλου... Prantl considère le Compendium de Petrus Hispanus, intitulé : *Summulæ Logicales,* comme une traduction latine de la Σύνοψις de Psellus, tandis que Val. Rose (Hermès, II, 1767) et Charles Thurot (*Revue archéologique*, 1864, et *Revue critique*, 1867) font le contraire.

On cite encore de lui un *Lyræ Pythagoricæ diagramma,* inédit, une ἐξήγησις sur les oracles de Zoroastre, et enfin le mémoire dont nous venons de donner la traduction, et dont le manuscrit appartient à la Bibliothèque de Gottorp.

Michel Psellus, on le voit, mérite le nom de πολυγραφώτατος, plus sans doute que celui de φιλοσόφων ὕπατος, le prince des philosophes, que lui donne Zonaras.

FIN DU TOME TROISIÈME ET DERNIER.

INDEX ALPHABÉTIQUE [1]

A

Abîme (l'), τὸ ἄδυτον, du silence (l'Un habite dans l'). 29.
— (l') (βυθός), 41, 189, est l'Infini.
— (l') paternel. Michel Psellus.
— (l') intelligible. 118.
— (l') hypercosmique, 2, est l'acosmie, supérieure à tout Cosmos. 205.
— (l') hypercosmique des premières triades, en tant qu'intelligible, est conçu comme pensant. 113.
— (l') hypercosmique est l'intelligible et l'unifié. 107. C'est le Cosmos caché, κρυφίος. 106.
— (dans l') hypercosmique, comme dans le Cosmos, la monade commande à la triade. 43.
— (en cherchant à connaître l'étendue et la nature de l') intelligible, il est inévitable qu'on ne saisisse pas la vérité. 118.

Accidents (les) sont-ils meilleurs que la substance? 14.
Achrone (l') est le contraire opposé au temps. 398.
— (l') et l'instantané est le centre du devenir, qui se déroule autour de lui. 405.
— (qu'est-ce que l') de l'âme? 405.
Acte (l') se distingue et se sépare en quelque sorte de l'agent. 35.
— (l') du corps sensible est automobile en apparence. 16.
— (l') est, dans l'être premier, avec l'hyparxis et la puissance. 61.
— (l') procède par lui-même dans le monde externe. 62.
— (le premier) est l'acte de la raison intelligible. 61.
— (l') est l'accomplissement de la fonction propre. 64.
— (*le être*, τὸ εἶναι, est l') de l'être, τοῦ ὄντος. 65.
— (l') n'est pas mouvement. 64.
— (l'), la puissance et l'hyparxis sont dans le premier mélangé. 65.
— (le troisième est l') paternel qui est avant la substance,

1. Les chiffres indiquent les paragraphes et non les pages, à moins d'indication contraire.

est attaché à l'un et engendre les êtres. 120.
Acte (l') propre procède toujours de la substance. 16.
— (l') est le troisième moment de la triade, dont le père ou l'hyparxis est le premier, et la puissance, le membre intermédiaire. 120.
— (la triade intellectuelle est l') procédant de la puissance et est l'acte de l'hyparxis. 120.
— le troisième principe est l'acte premier. 120.
Acusilaüs, auteur d'une théogonie. 124.
Adonis. 352.
Adrastée. 123 *bis*.
Æon (l') ou l'éternité cosmique, nom donné par les Phéniciens à l'*Un plusieurs*. 89.
Affranchis (les dieux) des fonctions providentielles, ou indépendants, οἱ Ἀπόλυτοι, 351, sont azones.
Air (l') est la pureté de l'intelligible et Aura est le souffle vivant mû par l'air, suivant les Sidoniens. 125 *ter*.
— (l') et l'Éther, deux principes, d'après la mythologie des Mages. 125 *ter*.
Alternants (les corrélatifs), τὰ ὑπαλλήλα, sont des termes logiques intermédiaires entre les genres de l'être et les espèces spécialissimes : ils font fonction d'éléments par rapport aux choses qui sont formées d'eux, et d'élémentés par rapport aux choses qui les précèdent. 87.
Altération privative de l'âme. 415.
Ambroisie (la grande Rhéa est immobile selon l') et se meut selon le nectar. 293. V. Déméter.
Ame (les pierres, le bois et les corps morts, les métaux et les rochers des montagnes, la terre elle-même ne sont pas sans). 81.
Ame (l') en tant qu'automobile est immortelle et se meut toujours. 24.
— (l') du Tout est toujours parfaite et toujours bienheureuse, en tant que la première des choses encosmiques. 24.
— (l') n'est pas le principe suprême, même la plus parfaite. 11 et 12.
— (il y a dans l') automobile, au moins trois choses : l'élément substantiel, le vital, le gnostique. 20.
— (la source de l') n'est pas dans Hécate. 388.
— (l') raisonnable est automobile. 18.
— (l') a deux espèces : l'une raisonnable, l'autre irrationnelle; l'une qui engendre, l'autre selon laquelle est substantifié l'animé qui paraît se mouvoir, mais n'a pas au dedans de soi ce par quoi, ὑφ' οὗ, il est mû, mais seulement ce selon quoi, καθ' ὅ, il est mû ; c'est ce qu'on appelle *animation*. 18 et 15.
— (l') en tant que tout entière engendrée et inengendrée met en acte à la fois tous ses actes et dans l'intelligible et dans le Tartare. 400.
— (notre) est fondée dans l'âme du Soleil. 400.
— (quand notre) se tend vers la raison et Dieu et s'emplit de la lumière divine, elle devient elle-même divine. 414.
— (l') est enchaînée au corps et a quelque chose de séparable. 11.

Ame (les actes de l') sont mêlés avec le corps. 11.
— (l') se retourne parfois sur elle-même, parfois vers le corps. 11.
— (l') est-elle un principe? 12.
— (l') meut le corps : elle est plus puissante que lui, en tant que substance automobile. 15.
— (l') raisonnable projette constamment les notions universelles et communes. 18.
— (l') irrationnelle est dans la catégorie de l'inséparable. 18.
— (l') est-elle automobile ou hétéromobile. 19.
— (l') meut et à la fois est mue. 23.
— (l') du Tout est la première des choses encosmiques. 24.
— (la Lumière, αὐγή, de l'). 25-34-41.
Ames (les) les plus faibles sont celles qui se sont séparées les premières de la raison, les plus fortes celles qui s'en sont séparées plus tard et s'en sont à peine séparées. 31 *ter*.
Ame (l') est de deux sortes : l'une est la première génération; l'autre est raison et par essence un Dieu. 58 et 60.
— (la vision de l') est sujette aux mêmes accidents que la vision corporelle. 59.
— (l') est au milieu de la substance indivisible et de la substance qui se divise dans les corps. 66.
— (l') est un mélange de la substance, de la vie et de la connaissance qui lui préexistent. 85.
— (l') procède de la raison, la raison de la vie, la vie de la substance. 90 et 91.
Ame (l') parfaite et véritable se distingue de l'Animation, ἐμψύχωσις. 100.
— (l') divine, démonique, humaine. 102.
Ames (il y a pluralité d'). 102.
Ame (la substance de l') est éternelle ou engendrée, mais immuable. 102.
— (l') Héliaque, Séléniaque. 102.
— (mon) diffère de mon anticipation comme partie dans Kronos. 102.
— (l') purement âme est suspendue à quelque raison. 108.
— (l'Œil de l'). 117.
— (l') raisonnable. 126 *bis*.
— (l') du Cosmos composé et polyforme est une et incomposée. 129.
— (l') est *le dans soi-même;* le corps est le *dans un autre*. 282.
— il n'y a nécessairement qu'une seule âme pour un seul corps et qu'une seule raison pour une seule âme. 373.
— (la nature de l') est amphibie. 400.
— (le dialogue du *Parménide* n'a pas pour sujet l'). 379.
— (l') descend à la génération et remonte de la génération. 398.
— (l') particulière est Un et non-Un, être et non-être, divisible et indivisible comme intermédiaire entre l'Un et *les autres*. 399.
— (notre) subsiste par elle-même quoique cet élément soit faible en elle. 399.
— (notre) se change elle-même, et est changée, 400; remonte et descend. 404.
— (l') s'associe aux choses bonnes et aux mauvaises. 400.

Ames (il y a six espèces d'). 402.
— (le nombre des) procède de ses médianités propres. 402.
Ame (il n'y a rien dans l') qui soit pur et sans mélange. 405.
— (la substance de l') est un mélange de deux contraires et aucun des deux n'est sans l'autre. 405.
— (l') descend tout entière. 406.
— (l') est toujours mue et toujours engendrée, et aussi engendrée par soi-même, elle est automobile et immobile. 410.
— (questions difficiles sur l'). 413.
— (comment l') est-elle immortelle. 412, 413, 414.
— (l'élément automobile de l'). 415.
— (l') source dans Proclus. 95.
Ames (les) divines. 414.
Ame (l'espèce de l') est toujours la même. 415.
— (l') est le dernier Un. 412.
Ames (nos) ont deux causes-sources : l'une la raison paternelle, l'autre l'âme source. Mich. Psellus. 24.
Amélius. 61.
Amphibie (la nature de l'Ame est). 400.
— (le monde intermédiaire, le monde de la Vie, est pour ainsi dire). 81.
Analogie (principe de l'). 444-45.
Anémos est un Dieu un, εἷς, premier membre de la triade des principes, selon les Sidoniens. 125 *ter*.
Ἀγκυλομήτης (le Dieu). 67.
Anges (l'intelligence dans les). 127.
— (les) produits par l'Un avec l'être. 172.
— (les) n'appartiennent pas tous à la troisième triade intelligible. 183.
— (les) opèrent le contact selon l'union par leur activité rassemblante. 367.
Anges (les) viennent après les Dieux azones. Mich. Psellus. 20.
Angle (l') consacré à un Dieu par les Égyptiens. 262.
Angles (un des) du tétragone consacré à Rhéa, un autre à Héra, les autres à d'autres Dieux. 261.
Anaxagore (Proclus prétend peut-être à tort qu') pose la Raison immuable et que la Raison d'Anaxagore est l'Ame azone. 134.
Animé (l'), τὸ ἔμψυχον, est automobile en apparence. 102.
Animal (l') devient humain ou chevalin non seulement par un rapport d'affinité, mais par une poussée, προβολή, et une inclination, νεῦσις, pour l'un ou l'autre. 85.
— (tout) est divisible en certaines parties ou éléments. 195.
— (l') en soi, τὸ αὐτόζωον, et l'animal purement animal. 88.
— (la nature de l') est éternelle. 388 et 387.
— (l') est avant l'homme, comme universel ou commun, et il est dans l'homme comme un de ses éléments particuliers. 88.
— (division de l') en deux, trois ou quatre espèces. 88.
— (l') purement animal embrasse tout ce qui est animé, non seulement selon la profondeur, βάθος, mais aussi selon la largeur, πλάτος. 96.
— (le *Timée* fait une triade de l') : le Père, l'Animal en soi — la Raison paternelle. Autre est la division du *Parménide*. 180.

Animaux (les) célestes permutent les uns avec les autres selon leurs processions et leurs éloignements respectifs. 414.
Animation (l') ἐμψυχία. 18, 57 et 100.
Anos, Aos et **Illinos,** principes divins des choses, dans la Théogonie babylonienne. 125.
Apason et **Tauthé,** Principes des choses selon les Babyloniens. 125.
Aphrodité (d') procède Éros. 97 *bis*.
— (toute) demeure dans les limites de la première Aphrodité. 97 *bis*.
— crée la ressemblance selon la différence. 342.
Apollon crée la ressemblance selon l'identité. 342.
Apolloniaque (la raison) issue du Démiurge. 97 *bis*.
— (la Source) est contenue selon la largeur dans la Source Héliaque. 95.
Apparent (l'), τὸ φανόν, de l'être est la lumière qui l'escorte et l'annonce. 81.
Archées (les Pères ont le rang d') dans les rites magiques. Mich. Psellus. 14.
— (les premières) sont analogues aux premières Sources. Mich. Psell. 15.
— (Hécate est la sommité des) zoogones. Mich. Psell. 16.
— (les) ou Puissances. 96.
Archanges (les). 96-111.
— (les) viennent après les Archées. Mich. Psellus. 17.
Archiques (les Dieux), Célestes, Terrestres, intermédiaires. 365.
— (les Dieux). 96.
Arès (la Raison d') commme celle d'Apollon et d'Athéna procède de la Raison démiurgique. 97.
Arimannius et **Oromasdès,** président au *double couple* des *Bons principes*. 125 *bis*.
Art (le premier), trad. t. II, p. 86.
Artiste (l') a l'être dans les produits de son art. 311.
— (l') du monde. 269-427.
Ascendante (méthode) pour arriver au Premier en partant du dernier degré des choses. 8 et 14.
Ascension (c'est par l') vers l'être que subsiste la raison et qu'est projetée la connaissance. 81.
Ascension (processus d') pour remonter des choses distinguées et en général de tous les êtres. à l'Unifié. 59.
Asclépiaque (la Source) est contenue dans la Source Apolloniaque. 95.
Asclépiadès, auteur d'un mémoire sur la concordance des doctrines égyptiennes avec les autres théologies. 125 *quater*.
Asklépios et **Télesphore.** 245.
Assimilateurs (les Dieux). 338.
Assimilateur (le caractère) est Un et assimile à sa propre différence, qui est très faible, la différence des autres. 349.
Assoros, Dieu Principe avec Kissaré, chez les Babyloniens. 125.
Athéna, procède d'Athéna par une procession homogène. 90, et de Zeus par une procession anhomogène. 90-97 *bis*.
— (l') dans Zeus est l'hyparxis de Zeus, et celle qui s'élance de sa tête est Athéna même, αὐτή. 97.
— (toute) demeure dans les limites de la première Athéna. 97 *bis*.
— (le triangle est consacré à). 26.

Athénaïque (la Raison) est issue du Démiurge. 97 *bis*.
— (l'idiotropie). 90.
Attis organise, δημιουργεῖ, l'engendré dans la région lunaire. 352.
Atomes (nous ne donnons pas de paradigmes aux). 96.
Atome (sens propre du mot). 87.
Atomes (il n'y a pas de différence entre les) en dehors de la matière. 87.
— (le dernier élément des espèces naît-il dans les). 87.
Au-delà (Hécate avec le une fois) est monogène, avec le deux fois est polymère. 160.
— (le Dieu deux fois) est partout universel. 96.
— (le Dieu deux fois) est lié au Dieu une fois au-delà et à Kronos. 281.
— (le Dieu Kronos une fois) projette l'Hebdomade. 266.
— (chaque démiurge est appelé deux fois). 94.
— (le deux fois) fait partie des Dieux Sources et sa fonction est démiurgique. Mich. Psell. 9. Il est dyadique.
— (Hécate est seulement). Mich. Psell. 9.
— (le deux fois) est le troisième Meneur du monde. Mich. Psell. 6.
— (le une fois) est la raison paternelle. Mich. Psell. 7.
— (la Raison une fois) est la raison non divisée et ressemble à la sommité de l'unifié. 122. — Elle est de deux sortes : ou dans elle-même ou dans un autre. 276.
— (la Raison deux fois) est la raison intelligible. 122 et 266.
— (le une fois) est le premier Meneur du monde, κοσμαγός. Mich. Psellus. 6. Il est unié. *Id.* 8.
Augustin (Saint). 18-40, 55-59, 129-189.
Aura, principe des choses selon les Sidoniens. 125 *ter*.
Automobile (le véritable) même n'est pas le Premier Principe. 15-19.
— (l') de l'Ame est-il un devenir ou un être. 405.
— (l') est en tout ce qui se modifie lui-même vers le meilleur ou le pire. 400.
— (il n'y a aucune chose qui ne soit). 18.
— (il faut distinguer trois états : l'hétéromobile, l'immobile et l'). 101 *bis*.
Automobile (l') est considéré comme engendré par soi-même. 102.
— (l') réel, κυρίως, est principe. 19.
— (l') apparent, mêlé à l'hétéromobile n'est pas principe. 19-102-103.
Automobilité (deux modes d'). 16 et 17.
Autres (les), τὰ ἄλλα, sont après le deuxième principe. 38.
— signifient les choses matérielles. 299.
— sont tous les genres divins et non divins qui viennent après le Démiurge. 306.
— (les) sont les *Non-Un* et sont définis les espèces matérielles. 322.
— (les) en tant qu'autres sont non-Un. 333.
— (les) sont les espèces dans un substrat. 398.
— (les) sont espèces mêmes comme êtres. 403.
— (Platon dans le *Phédon* appelle la matière les). 417.
— (les) sont dits tels par rapport à toute espèce d'Un ; car tout un crée les autres et est participé par les autres. 421.
— (les) sont le corps un qui est substrat et les plusieurs

dans ce substrat — ils sont des élémentés et pour ainsi dire des Hénades. 423.
Autres (les) participent de l'Un et sont sujets à une extrême divisibilité. 423.
— (les) au sens absolu sont antérieurs au démiurge ; au sens relatif, commencent avec le démiurge. 427.
— (il y a trois espèces d'). 438.
— (les) sont des éléments plus particuliers, tels que les races ethniques, les états. 449.
— (les) possèdent l'être. 451.
(les) ne signifient ni les différents, τὰ ἕτερα, ni une hypostase, mais un mode d'hypostase. 452.
— (l'existence des) est nécessaire. 454.
— (les) sont aussi différents. 454.
— (les) créent toutes les distinctions et les plus diverses. 36.
- (l'), τὸ ἄλλο, est le nom des espèces adhérentes à la matière. 270.
— (les) sont réellement, mais non des êtres en soi, αὐτά, mais seulement des imitations de ces êtres. 450.
Axiome (l') ineffable de Proclus sur l'enfantement, ὠδίς, de l'Ineffable. 29.
— (l') exprimable, ῥητόν, de Proclus sur la connaissance déterminée et divisée. 29.
— confirmé : partout où l'individuel apparaît, il est prédominant. 307.
Azones (les Dieux) viennent après les Archanges. Mich. Psell. 18.
- (la Source des Sources particulières procède dans les Archées et les Archanges, dans les zones et les). 96.

B

Babylonienne (la théologie). 125.
Baudrier (l'Ame archique et la Vertu archique découlent des sources particulières selon le). 96.
— (le) est analogue aux flancs ceints de la Déesse). 96.
Beau (le) et le Juste, participent l'un de l'autre. 126 *ter*.
Bélos est le Démiurge dans la théologie babylonienne. 125.
Besoin (la propriété d'être sans) supérieure à celle d'éprouver des besoins, convient au principe. 9.
Bien (le) veut être le Premier Principe. 31 *bis*.
— (le) est au-delà de toute substance. 22.
— (le) ici-bas n'est pas le Bien même, mais quelque chose semblable au Bien. 440.
Bonté (la) est l'essence même de la divinité. 104.

C

Canon (le), axiome à priori des démonstrations de Parménide. 312.
— (le) justement consacré au Démiurge. 317.
Cause (on peut remonter de l'Un à la) première. 52 *bis*.
— (la) ne procède pas du causant dans le produit. 74.
— (la) n'est pas anticipée dans une chose dont elle n'est pas l'hyparxis. 96.
— (la) est anhomogène. 96.
— (toute) est une inclination,

νεῦσις, de l'engendrant pour l'engendré. 96.
Cause (la) première n'a rien de commun avec tout le reste des choses. 105.
— (la) diffère du causé, mais non selon l'espèce. 90.
Causé (il n'y a pas conversion, ἀντιστροφή, entre le causant et le). 72.
— (le) est lié au causant. 73.
— (le) a quelque chose qui demeure et à la fois, ὁμοῦ, procède. 74.
Ceinture (le Dieu porteur d'une) vient le septième après les trois Pères Sources et les trois Implacables. Mich. Psellus. 6.
Chaldaïques (les Conférences, αἱ συνουσίαι). 265.
Chaldaïque (l'hypothèse). 48 et 111.
— (la célèbre triade) selon la première raison est le troisième Principe. 61.
Chaldaïques (la Puissance dans les triades). 84.
— (les anciens dogmes). Mich. Psellus. 1.
— (la Théologie Orphique et la Théologie) posent l'Un être comme purement plusieurs. 89.
— (les doctrines) enseignent-elles les Dieux azones. 132 et 206.
— (la Théosophie), 350.
Chaldéens (Enée de Gaza s'en réfère aux). Préface.
Chaldéens (les enfants des) nomment l'Un-plusieurs : Source des Sources. 89.
— (les) estiment que les genres hypocélestes sont doubles des genres célestes. 382.
Chaldéenne (la mystagogie) enseigne qu'il y a des coagrégations encosmiques des divisions encosmiques. 131.
Chaldéens (les) nomment triades paternelles les principes intelligibles. 85.
— (les) appellent les Raisons divisées : Sources, Fins, τέλη, et Principes. 130.
— (les Dieux ont enseigné aux) le caractère télestique du troisième ordre des intelligibles et intellectuels. 256.
Changeant (le) par soi-même. 405.
Changements (tous les) s'opèrent autour d'une chose qui ne change pas. 34.
Chaos (le) fils de Chronos, selon la Théologie Orphique, est l'infini. 123.
— (le) 121-123-124.
— (le premier Un-Tout, d'abord Un, se divise en sa propre infinité comme dans une sorte de). 111.
— (par un troisième mouvement, βῆμα, les plusieurs sortent du). 118.
— (le), la puissance, la dyade indéfinie et l'infini. 46.
— (Caractère propre du). 53.
— (Chronos père du) et de l'Ether. 123 *bis*.
Chef (notre). 111.
Choses (Parménide paraît s'attacher aux) plus qu'à la rigueur scientifique. 430.
Chousoros, le premier Portier est la Puissance intelligible, et distingue le premier la nature indistincte d'après les Sidoniens. 125 *ter*.
Chronos, le Dieu antérieur à tout, selon les Sidoniens. 125 *ter*.
— est tout l'intelligible et l'Unifié, d'après les Mages. 125 *bis*.
— (étymologie du mot). 292.
Chthonia, Chronos et Ζᾶς, sont les trois premiers principes, selon Phérécyde. 124 *bis*.

Ciel (le) et toute la région hypercéleste sont les deux parties les plus universelles du monde. 56.
— (le) et les sphères du Ciel sont le principe et la cause de la génération. 430.
Coagrégat (le), συναίρεμα, simple d'une pluralité d'Hénades. 25.
— (l'Unifié est Tout ensemble et le) de Tout. 27.
— (le) de Tout est avant Tout. 34.
— (le) de toutes les connaissances en une seule complète, est la connaissance de l'Un parfait. 25.
Coagrégat (le mélange de deux principes dont chacun est tout est d'une part la) de tout et d'autre part la discrétion de tout. 56.
Coagrégat (avant toute pluralité est le) de la pluralité, avant les espèces, le coagrégat spécifique. 58.
Coagrégation (la force de), τὸ συναγωγόν, est dominante dans l'Intelligible, quoiqu'il s'y trouve également une force de discrimination. 167.
Coagrégation (la force de) est la puissance dans l'intelligible, en tant que médianité, μεσότης. 192.
Coagrégation (la), συναίρεσις, une, embrassant tout, παντοῦχος, et au dessus de tout, c'est l'unifié ou le troisième Premier. 66.
Combinables (les choses qui ont en commun une même nature sont). 195.
Commencement (le) est la moitié du Tout et le Tout même. 32.
Composé (le) n'est pas un tout, ὅλον, mais une sorte de procession de la série, évoluant selon les degrés descendants de premiers, deuxièmes et derniers. 56.
Composé (le) n'est pas Principe, mais vient d'un principe. 430.
— (le) est toujours, comme l'élémenté, meilleur que ses éléments propres. 85-435.
— (Qu'est-ce que le). 438.
— (le) imite la fusion une de l'Un-être. 438.
— (le) est une sorte d'écoulement de l'un-être. 419.
— (le) seul constitue une masse. 449.
— (il y a l'Un) et phénoménal, et de même il y a *les autres* composés et phénoménaux. 449.
Composés (les derniers des) sont plutôt espèces et espèces spécialissimes. 87.
— (les) sont des parties de l'un composé. 449.
Concevables (les choses) et exprimables procèdent de l'Ineffable. 90.
Confusion (la), σύμφυσις des deux principes par la participation de l'un et de l'autre à l'Un. 51.
Connaissable (le) est l'objet du désir du *gnostique*. 27.
— (le) commence par l'Un. 25.
— (le) est une espèce et un être. 29.
— (en quoi diffère le) de l'être. 81.
Connaissance (la) est l'appréhension du connaissable par le sujet capable de connaître. 81.
— (la) est l'assentiment, συγκατάθεσις, que chaque chose est ce qu'elle est. 83, ou la conversion du sujet gnostique vers l'objet connaissable. 83.
— (la) est la connaissance de choses qui ont l'être ou

l'hyparxis ou qui participent de l'Un. 7.

Connaissance (la) première est la connaissance du meilleur que soi; la deuxième est la connaissance de soi-même; la troisième est la connaissance de ce qui est au-dessous de soi. 26.

— (la) n'est pas première, mais au moins troisième, parce qu'elle a avant elle la vie et la substance. 27.

— (la) est au neuvième degré à partir de la substance première. 71.

— (la) psychique procède de l'intellectuelle, comme l'image procède du paradigme. 45.

— (la) intelligible ou purement connaissance, antérieure à toutes les autres, est la connaissance du purement intelligible. 70.

— (théorie de la) et du connaissable. 72.

— (utilité de la). 72 — elle donne l'être au connaissant. 82.

— (fin de la). 80.

— (la) est le dernier contact des choses qui ont procédé. 81.

Connaissant (dans la conversion gnostique on distingue le), le connaissable et la connaissance. 80.

— (le) agit-il sur le connaissable ou le connaissable sur le connaissant. 80

Connaître (le) a lieu par intuition, ou par démonstration syllogistique ou par un syllogisme bâtard. 25 *bis*.

— (le) est l'opposé contraire à être connu. 28 *bis*.

Connexion (la) mutuelle, ἀλληλουχία, des effets et des causes efficientes. 56.

Contact (le) se produit ou selon l'union ou selon l'identité, ou manifeste l'essence. 367.

— (l'égalité est une sorte d'union et de). 367.

— (le) de l'Un avec l'Un est au-dessus de toute connaissance. 29.

Continu (le) comme divisible à l'infini reçoit par lui-même le nombre. 197.

— (le) n'est pas unifié. 197.

— (le) divisible à l'infini n'est pas composé d'indivisibles. 195.

— (Tout incorporel est ensemble séparable, discret et), mais les uns sont caractérisés plutôt par le continu, les autres plutôt par le discret. 181.

Contraire (le) d'après Platon, n'est pas *dans* son, mais *avec* son contraire. 338.

Contraires (les) antithétiques, participent les uns des autres. 33.

Conversion (la) des hypostases est vraie dans les relatifs. 72.

— (la), troisième moment de la procession. 72.

— (toute) est contact et toute connaissance est conversion du gnostique au connaissable. 27.

— (la procession uniée se divise en persistance, μονή, procession et). 39.

— (la) est le désir du troisième (la Raison) de retourner à son ancienne nature, — ou le retour du procédant à ce qui l'a engendré. 75.

— (la) est une sorte de constitution, σύστασις, de circonscription du troisième, considéré en lui-même comme ni demeurant ni procédant. 76.

Conversion (la) de la Raison à l'être, c'est-à-dire du troisième au premier. 78.
— (la) de la Raison à la vie, c'est-à-dire du troisième au second. 79.
— (la) est propre à la Raison. 121.
— (la) de la Raison sur elle-même la constitue elle-même. 83.
— (la) vient après la procession. 271.
Conversions (les trois premières) sont : selon la substance, qui fait le substantifié ; selon la vie, qui fait le vivant ; selon la connaissance, qui fait le connaissant. 70.
— (les trois premières) sont : substantielle, vitale, gnostique. 78.
Corps (le) a été qualifié. 9-14.
— (le) n'est pas Principe ni substance première. 9.
— (le) n'est pas un, mais unifié. 9.
— (le) a besoin de l'incorporel. 9.
— (quel nom donner à notre) qui est composé des quatre éléments. 58-85.
— (le) est double : l'un qui a les trois dimensions, l'autre qui n'en a aucune et est incorporel. 60.
— (les) sont plusieurs. 100.
— (le) sans âme ne participerait pas de Dieu, ni l'âme sans la raison. 127.
— (le) sans qualités ne vit pas, mais est un tout temporaire et naturel et par suite a une sorte de vie substantielle. 143.
— (le) est divisible à l'infini. 178.
— (le) est la dernière espèce de tout le devenir. 284.
— (le) céleste change-t-il d'espèce avec le temps. 413.
Corps (l' espèce du) qui n'a pas maîtrisé la matière est désordonnée. 434.
— (le) Pneumatique et le corps de la lumière, αὐγοειδές. 16.
Cosmos (les sept Recteurs du). 131.
Cosmopée (la) visible et l'invisible. 339.
Coupe (le démiurge pour créer l'âme a besoin de la) zoogonique. 388.
Couple (le premier), συζυγία, des Principes est l'Un et les Plusieurs. 48.
Couples (les) admis par Parménide sont complets et créateurs de mondes complets. 224.
Couple (le premier, le second et le troisième. 376-440.
Couronne (chaque source archique est dite dériver de la). 96.
— (la) est analogue aux tempes et au front de la Déesse. 96.
Creuzer. 70.
Cyclophorie (la) des âmes, dans Platon, est l'image de la raison, parce qu'on y voit le mû mêlé à l'immobile. 102. Conf. 68.
Cyclopes (Orphée n'a pas attribué l'art télestique aux). 256.

D

Dakhé, Dakhos, Danké, divinités principes dans la théologie babylonienne. 125.
Dans soi-même (le) est plus simple que le *toujours* dans soi-même. 289.
— (le) est meilleur que le dans un autre. 270.
— (qu'est-ce que le) et dans un autre, dans le premier ordre des intellectuels. 264-270.

Dans l'autre (le), ἐν ἑτέρῳ n'est jamais en repos et se meut toujours. 290.
Dans un autre (le). 272.
Décadarques (les) sont-ils indépendants, ἀπόλυτοι, ou encosmiques. 351 et 358.
Décade (la) est un nombre intellectuel hypercosmique et cosmique. 214.
— (la) procession de tous les nombres et recevant tout en soi est le symbole des choses encosmiques. 265.
Déesse (la grande) est pleine de cette différence qui procède en tout. 297.
Déméter a fourni aux Dieux l'ambroisie et le nectar. 293.
Demeurant (le) est autre chose que l'Un. 47.
— (tout) procède. 97 *bis*.
Démiurges (les) ont enseigné les arts à Athéna et Héphaistos. 256.
Démiurge (le) est le créateur des espèces. 284.
— (le) universel procède dans sept démiurges selon les Chaldéens ; car chacun des trois est dit deux fois au-delà. 94.
— (le nom de) est pris tantôt comme opposé au télésiurge, au dieu chargé de surveiller, au dieu chargé de purifier, tantôt il signifie tout ce qui enveloppe les causes efficientes qui élaborent la matière. 96.
— (les séries procèdent du). 204.
— (ce qui fait que le) peut ordonner la matière, c'est la raison troisième, qui est la même que les autres et diffère des autres. 305-349.
— (le) est identique à la cosmopée. 305.
— (le) premier embrasse la démiurgie universelle dans l'identité et la démiurgie particulière dans la différence. 305.
Démiurge (la division convient au). 312-317.
— (le) parfait est la tétractys du canon. 319.
— (le) universel est le créateur de la substance, de l'ordre, τάξις, et de l'identité — des substances mêmes — οὐσιοποιός ; il est assimilateur et télésiurgique. 341.
— (le) est spécifié par le *même et l'autre*. 340.
— (le) est plutôt en repos sur lui-même qu'il n'incline vers la matière. 344.
— (le) suivant tous les théologiens est réellement la source de toutes les sources particulières. 368.
— (le) est pour ainsi dire l'animal en soi, dans le diacosme intellectuel. 388.
— (le) pour créer l'âme a besoin de la coupe zoogonique. 388.
— (le) contient en lui-même le temps-source. 388.
— (la Dyade est assise auprès du) selon les Oracles. 343.
Démiurgique (le monde) procède du monde Titanique. 94.
— (le canon) est double : l'un demeure en lui-même, l'autre procède dans la matière ; ils sont identiques selon l'espèce. 319.
— (le canon) commence à l'ordre démiurgique. 320.
— (l'Un) doit être défini comme spécifique et, dans son tout, mélangé d'identité et de différence. 320.
— (le non-Un dont traite Parménide (147 *a*) est l'Un).
— (l'Un) semble être les autres. 386.

Démiurgique (l'Un) est premier et non Un et non plusieurs. 399.
Démon (le bon) est spécifié par le bien. 95.
— (tout) est encosmique. 103.
Démon (un mauvais) est admis par les Mages à côté d'un Dieu bon. 125 *bis*.
Démons (les) viennent après les Anges. Mich. Psell. 21.
— (les) sont par essence, les satellites des Dieux. 183-370.
Démons (les) ni les anges ne sont dans le diacosme intelligible. 183.
Démons (les) Kroniens aiment à dévorer les enfants, d'après les Hiératiques. 377.
— (les) Uraniens sont caractérisés par l'égal et l'inégal, comme n'étant pas sublunaires. 398.
Denys (S[t]), l'aréopagite. 5. 453.
Dernière (la) triade intelligible est la multiplicité infinie. 205.
Descartes. 2.
Descentes (les) et Ascensions des âmes. 399-400.
Désir (ce qui est capable de) s'attache à l'objet désirable. 75.
— (ce qui est capable de), comme la raison, est pire que l'objet du désir, qui est comme la substance. 81.
Désirable (l'objet connaissable veut être quelque chose de). 81.
Deuxième (il y a dans le) après le Premier quelque chose de celui-ci, et, par conséquent, dans tout. 37.
Devenir (le) ne demeure pas dans le devenu. 438.
— (le) est mouvement. 283.
— (le) forme un cercle qui va du devenir au devenir. 382.
— (sans la privation, il n'y a pas de devenir). 382.
Devenir (tout) implique une sorte de division. 417.
— (le) consiste surtout dans le mouvement et par suite implique un certain repos. 422.
Diacosme (le) assimilateur. 388 — est appelé par les théologiens, Archique. 339.
— (le dernier) n'a pas pour objet l'âme, mais les caractères particuliers de la divinité. 378.
— (le dernier) est un diacosme divin. 380.
— (le) des autres est caractérisé par trois moments : le corps un, substrat; — le tout et les parties; — le fini et l'infini. 423.
— (du) caché, κρύφιος, on remonte à l'Un. 24.
— (le) caché est un hypercosmos indistinct, placé au-dessus de la perfection de tout ordre cosmique, εὐταξία. 110.
— (la première en acte des divisions en contraires commence par le troisième) des intelligibles. 52 *ter* et 175.
— (dans le troisième) des intelligibles apparaît intelligiblement la division en Raison, Puissance et Père, ou en Hyparxis, Puissance de l'hyparxis et Pensée de la puissance. 54.
— (le troisième) des intelligibles procède dans la pluralité infinie. 259.
— (le deuxième) intelligible n'est pas constitué par l'identité. 155.
— (le Premier) des intelligibles et intellectuels est constitué par la séparation de l'un d'avec l'être, c'est-à-

dire par la différence. 179-191-192.
Diacosme (le troisième) des intellectuels. 301.
— (dans le troisième) intellectuel est la Raison non divisée et une fois au-delà, analogue au sommet de l'unifié. 122.
— (dans le deuxième) après le diacosme intelligible on voit l'analogue du terme moyen de l'unifié. 122.
— (du) intelligible et de sa triple nature. 188.
Diacosmes (organisation des) est un ordre, τάξις.
— (les) triadiques : les ἴυγγες, les Assembleurs, les Télétarques, divisions ternaires des intellectuels, toutes cosmiques, sont produites par la Raison paternelle. 111.
— (il y a trois) universels : l'intelligible, selon le Père; — l'intelligible et intellectuel, selon la Puissance; — l'intellectuel selon la Raison paternelle. 192.
— (dans tout le) intellectuel se trouvent *le même* et *l'autre*. 299.
Diacosmique (ce qui gouverne l'organisation) universelle préside aussi aux propriétés particulières communes des diacosmes. 241.
Diallèle (le raisonnement). 440.
Dialogue (le) du *Parménide* traite des Principes. 430.
Dieu (le) cosmique, en tant que Zodiarque, est double : l'un est enchaîné au corps cosmique ; l'autre, qui préside à toute la vie cosmique, est incorporel. 132.
— (chaque) se circonscrit lui-même et se sépare des autres. La source de tout Dieu est donc particulière. 310.
Dieu (le troisième) intelligible est un seul Dieu. 182.
— (la sommité intelligible est un seul). 151.
— (tout) est sommité par sa propre nature. 90.
— (le) intelligible a produit de lui-même tous les diacosmes divins. 98.
— (le premier) est participable et partout le premier est participable. 99.
— (le) un est hypersubstantiel ; les autres sont substantiels. 100.
— (le) Protogone, selon Orphée, est celui qui s'est élancé le premier hors de l'Œuf. 111.
— (le) trimorphe est encore à l'état du fœtus dans l'Œuf. 123.
Dieux (les) qui viennent après le Démiurge se répartissent ses fonctions. 341.
— (les) intellectuels sont réellement des Raisons (des Esprits, νόες). 275.
— (il y a des) matériels qui élaborent la matière en tant que matière. 134.
— (tous les) participables procèdent de la Raison paternelle et ont une puissance et un acte propres : ayant l'un, selon l'hyparxis, — la différence selon la puissance, — la substance, selon l'acte. 215.
— (les) particuliers sont-ils produits des Dieux qui les précèdent immédiatement. 277.
— (les) sont dits engendrés là où ils se manifestent pour la première fois. 277.
— (les Hégémons du *Phèdre* sont

plutôt des) archiques que indépendants. 348.
Dieux (Platon ne fait pas mention de) hyperarchiques et archangéliques. 338.
— (Fonctions des) assimilateurs et indépendants et encosmiques. 341 — des Décadarques, des Recteurs du Zodiaque, des Horonomes, des Violents. 351 — des azones et indépendants ainsi appelés parce qu'ils ne se ceignent pas du Cosmos. 352.
— (les) archiques sont ou uraniens ou terrestres ou intermédiaires—ou empyrées, aériens, chthoniens. 565.
— (les) fixes, errants — sublunaires. 370.
— (aux) célestes appartient l'égalité, — aux sublunaires, l'égalité dans la quantité; — aux âmes divines l'égalité dans le temps. 370.
— (les) ne subsistent pas selon l'Un en soi seulement. 7.
— (les) sont substantifiés selon l'un. 183.
— (s'il y a plusieurs) il y en a un unique. 60.
— (la pluralité des) procède de Zeus. 93.
— (les derniers) sont encosmiques et les visibles sont matériels. 103.
— (il y a une pluralité de) imparticipables avant les Dieux substantiels, et un Dieu unique, le Dieu purement Dieu est avant cette pluralité. 104.
— (la pluralité des) procède de la pluralité en soi, ἡ πολλότης. 109.
— (après les) sources universelles, viennent les sources particulières qui président aux séries particulières. 130.
Dieux (les) sources sont intellectuels et se distinguent des Dieux psychiques et corporels. 130.
— (les) encosmiques ont l'être dans leur rapport *aux autres*. 376.
— (les) hypercosmiques se révèlent par *le semblable* et *le dissemblable*. 139.
— (les) hypocélestes donnent aux âmes la faculté de participer au temps. 403.
— (les) qui président à la génération des choses engendrent les espèces selon l'avenir en les tirant du non être; — les autres les font passer de l'être au non être, selon le passé; — les autres maintiennent les êtres dans le présent. 392.
— (le mot) signifie parfois les Théologiens. 90. Ce sont eux qui nous ont transmis les célèbres Oracles, Λόγια. 113.
Dieux (les) manifestent eux-mêmes extérieurement leurs propres nombres. 265.
Différence (partout où il y a) il y a distinction. 98. et identité. 92.
— (la) avec l'Hénade manifeste au dehors la substance. 108.
Différence (la) crée la première séparation entre l'être et l'Un. 113.
— (la) genre de l'être. 221.
— (la) n'est pas dépourvue de substance. 192.
— (la) secrète, κρύφιος, qui présubsiste-même dans les Intelligibles. 192.
— (la) est mère et source du nombre 193 et sa cause. 194.

Différence (la) avec l'Un et l'être constitue une triade. 193.
— (la) caractérise le premier ordre des Intelligibles et intellectuels. 194.
— (la) n'est pas l'opposé contraire de l'Identité, mais de l'Un. 122 et 222.
— (la) qui est à la fois union et distinction est une procession génératrice et cause de toute procession. 222.
— (Kronos demeure dans la) nocturne. 273.
— (la) première est une puissance génératrice, cause de tout ce qui procède selon le nombre. 308.
— (à la) est unie la distension, διαστολή, et avec la distension naissent *ceci* et *cela*. 440.
— (la) est une des espèces. 312.
Différences (les) n'atteignent pas l'Un. 104.
Différencié (le), ἑτεροῖος, exprime une différence apparente. 454.
— (le) τὸ ἑτεροῖον, signifie que la chose n'est pas absolument différente *des autres* : car, en réalité, ils sont identiques. 439.
— (L'Un non être n'est pas différent, mais différencié des autres). 440.
— (le) révèle une différence apparente. 454.
Différent (le), τὸ ἕτερον, dans l'âme est intermédiaire entre les deux extrêmes et chacun est cause de l'autre. 91.
Différents (les), τὰ ἕτερα, et *les autres*, τὰ ἄλλα, sont confondus à tort par Parménide et par Longin. 452.
Dikè (la) établit la dissemblance selon l'identité. 342.
Dionysos (ou Dionysios), auteur cité. 453.
Dionysos procède de Zeus, c'est-à-dire un de un. 93.
— est la pluralité infinie déjà partagée. 160.
— Zeus et les Télétarques sont analogues à Phanès, selon la pluralité infinie. 160.
— parfait les œuvres de Zeus. 245.
— est à Zeus ce que la Nuit est à Phanès. 245.
Dioscures (les hémicycles, comme figure mixte, sont consacrés aux). 261.
Discriminante (la cause) ne saurait être la cause unifiante. 27.
Dissemblable (le) dans les choses sensibles veut être presqu'un autre, ἀλλοῖον. 439.
Dissemblance (Platon en traitant de l'absolu non être se jette dans la mer de la) ou plutôt du vide sans substance. 5.
Distance (là où il y a convenable, là se trouvent les termes limites de la distance et, par suite, grandeur et petitesse. 375.
Distinction (la) a deux modes : l'un divise l'un en plusieurs espèces formant des tous, par des différences spécifiques, l'autre imprime et exprime le même tout dans des matières multiples. C'est là proprement l'atome. 87.
— (la) est la sortie, ἔκβασις, de la raison sortant du connaissable. 81.
— (Deux sortes de). 76.
— (la) enfantée par les premiers plusieurs, morceaux de l'Un. 60.
— (sans la) pas de procession. 48.
— (la) appartient à la catégorie de la pluralité, comme l'union à celle de l'Un. 48.

Distinction (le causant de la) quel qu'il soit, est ce qui se distingue d'abord soi-même de l'Un. 35.
— (l'ordre implique la). 31.
— (la connaissance a besoin de la) et se resserre en union, puisque la connaissance se rapproche de l'Un. 29.
— (Toute) commence par la distinction de l'Un et de l'Être. 113.
— (l'état de) universelle, διάκριμα, est opposé à l'état de coagrégation universelle, συναίρεμα. 56.
Distinguer (la chose en train de se) est antérieure au continu. 197. C'est la vie. 112.
Distingué (le complètement) procède de l'indistinct. 74.
Distinguant (la chose se) actuellement procède de l'indistinct. 74.
— (le se) et le distingué viennent également après l'unifié. 90 et 91.
Divinité (la) a pour essence la Bonté. Voy. Bonté.
— (la) rassemblante est en même temps discriminative. 198.
— (la sommité des Intelligibles et intellectuels est la) qui constitue le Démiurge et qui ramène à lui par le Père intelligible. 321.
Diviser (les Égyptiens aiment à) les choses unies. 125 *quater*.
Division (toute) est fille de la pluralité ou de la dyade plurifiante. 52 *ter*.
— (la) porte sur les êtres et non pas seulement sur les relations. 312 et 318.
— (la) en deux contraires de même rang. 45.
— (la) est double : l'une, du produisant, l'autre des choses produites. 95.
Division (la) est pire que la conversion. 276.
Docimasie (la). 192.
Dualité (dire que l'Un est tout, c'est mettre dans l'Un la). 1.
— (l'Un n'admet aucune), 7.
— (si l'Un se connaît, il se retourne sur lui-même et il aura). 26.
— (être par soi-même, à soi-même, et seulement soi-même, exclut toute). 84.
Dyade (la) préside à toute procession. 48.
— (la) indéfinie, avec la monade et la triade, forment la triade intelligible tout entière, selon les Pythagoriciens. 43.
— (les philosophes et quelques théologiens posent la) après le Principe suprême. 50.
— (la) vitale aime les processions qui s'éloignent le moins de sa monade propre. 112.
Dyade (la) est au milieu de l'Un et de la triade. 117.
— (la) est cause de la pluralité indistincte exprimée par la triade intelligible. 118.
— (la) est avant la triade qui est, par soi, plusieurs : la dyade n'est donc pas encore plusieurs. 163.
— (la première génération sans intermédiaire, ἄμεσος, a lieu par la). 187.
— (la) est le contact de deux choses séparées. 232.
— (la) convient à la médianité intelligible, parce qu'elle commence une sorte de procession. 265.
— (la) antérieure au Démiurge est mesure démiurgique : le doublement montre la fonction démiurgique des Dieux archiques. 343.

E

Eau (l') et le sable, principes des choses selon les Égyptiens, d'après Héraïscus. 125 *quater*.
— (l') est dès le commencement, d'après la théologie de Hiéronymos. 123 *bis*.
— (l') est sujette à la distinction infinie et est cependant Un. 56.
Égalité (l') dans le *quale* et dans le quantum est répartie entre les Dieux uraniens, sublunaires et les âmes divines. 370.
— (les mathématiciens font l') mère des rapports inégaux. 374.
— (l') préexiste à l'inégalité. 377.
— (l') a une plus grande affinité avec le plus grand qu'avec le plus petit. 377.
— (l') a de l'analogie avec un certain repos. 391.
— (l') est en relation avec *les autres* et crée *les autres* dans l'un. 377.
— (l') céleste est celle du principe qui est dans le temps. 439.
— (différences de l') arithmétique et de l'égalité géométrique. 396.
— (l') est meilleure que l'inégalité parce qu'elle est plus espèce. 374.
Égyptiens (les philosophes) contemporains de Damascius. 125 *ter*.
— (les doctrines', λόγοι, des). 125 *quater*.
— (les doctrines des) sur l'intelligible. 111.
Égyptiens (les) aiment à diviser ce qui est uni. 125 *quater*.
— (les) nomment le premier principe, l'Obscurité insondable. 126 *quater*.
Élément (le troisième) est le moment de la conversion. 76.
— (l') et l'élémenté ne sont pas de même nature. 85.
— (quelles sont parmi les espèces et les parties, celles qui peuvent devenir). 86.
— (ni les espèces ni les genres de l'être ne sont). 86 et 88.
— (les) de la substance sont indistincts les uns des autres. 88.
— (les) du corps cosmique sont sans distinction dans la lumière hypercosmique. 88.
— (les) procèdent avec la substance et les uns avec les autres. 88.
— (les plusieurs sont-ils) de l'élémenté. 89.
— (les) participent les uns des autres. 126 *bis*.
— (c'est nous qui divisons les). 200.
— (les quatre). 86. 423. 430. 434.
— (il ne faut pas placer les) du monde avant le monde lui-même, pas plus que ceux de la première substance avant cette substance, qui est un élémenté. 88.
— (les) sont perçus dans une certaine pluralité et une certaine distinction. 86.
— (les) ne sont ni espèces ni parties. 85.
— (les) fuient le continu et le discret; et cependant veulent être différents les uns des autres. 89.
Élémenté (la substance est un) et un mélange des éléments. 96.
— (l') est un et plusieurs. 86.
— (la procession de l') est externe. 98.

Élémenté (l') est *avec* les éléments. 56.
— (l') est le coagrégat des éléments. 58.
— (l') confond les éléments les uns avec les autres. 86.
— (l'). 56 et 58.
— (l') veut être meilleur que ses éléments propres. 85.
— (le premier) est la substance. 86.
— (l') est double : l'un comme espèce qui est surajoutée et est plus simple et meilleure, l'autre qui est le mélange et la fusion des éléments qui se réunissent en lui. 86.
— (l') engendre ses éléments comme toute monade engendre son nombre propre. 96.
Élémentés (les) sont des touts. 87.
Éléments (les) procèdent en toutes choses avec l'élémenté un. 88.
— (les) sont spécifiés par le caractère de l'élémenté. 88.
— (les) ont besoin les uns des autres. 9.
— (les), comme la terre, ont une sorte d'âme et de conscience. 81.
— (ce n'est pas seulement la limite et l'infini, mais encore l'un et le deux qui sont). 33.
— (le tout et les parties sont des). 58.
— (la propriété commune s'ajoutant au mélange pour le spécifier est pour ainsi dire les) du tout (?).
Embryon (l') ne demeure pas dans l'homme ; car l'imparfait ne demeure pas dans le parfait. 438.
Enfantement (les douleurs de l') ὠδῖνες, de l'un. 5-49.
— (l') de l'un à la distinction. 60.
Enfantement (l') du purement un et du vrai principe de tout. 5.
— (l') gnostique. 29.
— (le premier) de la faculté gnostique reste interne et ne procède pas. 29.
— (le travail de l') ne pouvant pas aboutir à mettre au jour le fruit et ayant son fruit dans ce travail même. 38.
— (l') de la distinction de toutes les choses. 54.
— (l') de la procession vers les choses inférieures. 71.
— (l') indistinct de tous les mondes n'admettant pas encore la forme cosmique. 106.
— (l') est l'évolution de la substance, de la vie et de la connaissance. 84.
— (l') de notre pensée. 444.
Enfants (les) des Pythagoriciens. 32.
— (les) des Physiologistes. 75.
— (les) des Chaldéens. 89.
Engendré (comment l') participe de l'engendrant et comment il n'en participe pas. 77.
Engendré (l') est toujours plus pauvre que l'engendrant. 91.
Ennéade (en quoi consiste l') dans l'intelligible. 117.
— (l') dans l'intelligible est la triade intelligible. 118.
— (l') convient aux dieux indépendants. 265.
Entretiens (les), συνουσίαι, chaldaïques. 265.
Enthousiasme (les états d'). où le sujet ne fait qu'un avec l'objet, prouvent qu'il y a une connaissance uniée. 25.
Epiménide pose deux principes : l'Air et la Nuit, d'où naît le Tartare. C'est par scrupule religieux qu'il passe sous silence le premier principe. 124.

Érèbe (l'), l'Éther et le Chaos, Principes des choses, selon Hiéronymos et Hellanicos. 123 *bis* — troisième membre de la triade orphique, est l'élément nuageux. 123 et 124.

Erennius, le philosophe. 6.

Éros, Gê et le Tartare forment le triple intelligible selon Hésiode. 124.

Espèce (l') purement espèce est identique à la Raison purement Raison. 116.

— (l') en tant qu'espèce se retourne vers elle-même. 274.

— (la dernière) est le corps. 284.

— (toujours une certaine vie coexiste avec l') comme le mouvement coexiste avec la vie. 284.

— (l') assimile à soi-même l'image. 345.

— (l') est analogue à l'être. 438,

— (toute) est une masse composée d'atomes. 454.

— (l') est un composé. 9.

— (l') raisonnable est nécessairement séparable. 18.

— (l') est différente de la matière. 72 et 37.

— (l') coexiste partout à la matière. 40.

— (chaque) est un et plusieurs. 58.

— (l') est chose dont la distinction est achevée et fixée. 86.

Espèces (les) participent nécessairement les unes des autres. 126.

— (la pluralité des) phénoménales est l'indice de la pluralité des espèces véritables. 102.

— (les) ne peuvent par nature subsister les unes sans les autres, chacune à part soi. 126 *ter*.

— (les) sont les paradigmes des choses phénoménales, comme les nombres sont les paradigmes des espèces. 218.

Espèces (des) les unes subsistent selon le penser, le vivre et l'être ; — les autres, selon le vivre et l'être ; — les autres, selon l'être seulement. 284.

— (les) sont dans le Démiurge. 346.

— (les) sont paradigmes et cependant genres, quoique les genres soient plus universels que les espèces. 375.

— (les) sont aussi parties et éléments ; les parties sont aussi éléments ; mais l'inverse n'a pas lieu. 85.

— (les) procèdent avec leur élémenté propre, 88.

— (toutes les) sont dans la raison et dans la matière. 93.

— (la pluralité des) est antérieure à la pluralité des raisons, λόγοι, et la pluralité des raisons est antérieure aux images corporelles et matérielles. 100.

Éternel (l') ne convient pas à l'indestructible, ἄφθαρτον 34.

— (l') est indivisible selon le lieu et selon le temps. 102.

Éternelles (n'y a-t-il participation que des choses). 34.

Éternité (les parties de l') sont le *toujours* et le être. 138.

— (l') est première en elle-même. 138.

— (l') est appelée totalité et vie. 139.

— (l') est au-delà de la vie. 139.

— (l') et la vie sont les parties de la totalité. 139.

— (l') rassemble en un les plusieurs. 150.

— (l') est à la fois limite et infini. 150.

Éternité (l') supprime l'antérieur et le postérieur. 250.
— (l') a trois propriétés : elle fait l'unité, rassemble les parties et crée le tout. 298.
— (l') démiurgique est le temps, parce qu'elle projette le devenir, est la mesure des choses qui aspirent à la génération et est semblable au démiurge, comme le démiurge est semblable au monde. 331.
Éther (l'), la monade et la limite, le père, l'hyparxis, dans le monde de la distinction ne sont pas identiques; mais là-haut, ils sont les paradigmes ou symboles d'une seule et unique nature. 40.
— (l') et le Chaos sont fils de Chronos : l'Éther est intellectuel, l'élément paternel et supérieur de la triade orphique. 123.
Être (l') n'est pas le premier principe cherché. 21.
— (l') n'est pas parfaitement connaissable. 26.
— (la limite et l'infini sont les éléments de l'). 28-50.
— (l') est ce que nous posons comme l'absolument unifié. 34.
— (l') est antérieur à la matière. 34.
— (l') est un ou plusieurs ou l'un et l'autre ensemble. 48-50.
— (l') unié est avant l'être substantiel. 58.
— (en combien de sens on entend l'). 58.
— (le premier) et la première substance est la première hénade. 58.
— (nous appelons l') un et plusieurs; il est sorti de l'un et sorti des plusieurs. 60.
Être (l') est le troisième principe. 61.
— (qu'est-ce que l')? C'est ce qui peut faire et souffrir. 62.
— (d'où vient l'). 63.
— (l') est opposé aux autres genres. 63.
— (l') est divisé. 63.
— (l') et *les autres* participent l'un de l'autre. 63.
— (l'unifié n'est pas autre chose que l') et participe de l'être. 65.
— (l') purement être est l'acte purement acte. 66.
— (l') est tout. 67.
— (l'apparence de l') est comme sa lumière. 81.
— (les genres de l') sont aussi espèces et éléments. 85.
— (l') purement être et l'un purement un sont du même rang. 108.
— (nous concevons l') après l'un. 120.
— (l') possède l'un et ne peut être sans lui. 187.
— (l') a son nombre propre. 226.
— (l') est au-dessus de la vie. 284.
— (l') est mêlé au devenir. 405. 417.
— (l') va jusqu'à l'âme : c'est sa dernière limite. 417.
— (l') caractérise l'intelligible. 221.
— (le), τὸ εἶναι, est autre chose que le subsister, τὸ ὑπάρχειν, et que le demeurer. 62.
— (l') est plus simple que le toujours être. 289.
— (l') et le subsister se disent du même objet. 120.
— (le), τὸ εἶναι, est l'acte de l'être, τοῦ ὄντος. 65.
Êtres (l'inconnaissable aussi bien que le connaissable existe dans les). 7.
— (dans toute raison les) sub-

sistent par le mélange et la distinction. 403.
Êtres (en toute chose les) sont enveloppés par le non être. 444.
Être-Un (l') est ce qui participe de l'un sans être l'un même. 121.
— (l') et l'un être ne sont pas distincts dans l'intelligible. 157.
Étymologies philosophiques. 62. 63. 93. 220. 282. 292.
Eudème a écrit l'histoire de la mythologie des Mages. 125 *bis*. et des Sidoniens. 125 *ter*.
— ne dit rien d'exact sur les Égyptiens. 125 *quater*.
— le péripatéticien attribue à Orphée une théologie. 124.
Extrémité (l') opposée à la sommité et à la médianité est le dernier terme de toute triade. 205.

F

Figure (la). 255.
— (la) arrête la procession. 258.
— (la) est ce qui a des extrêmes et un milieu. 259.
— (la) peut être constituée par une ligne unique et n'est pas nécessairement enveloppante. 262.
Figures (les) géométriques sont des symboles divins que la théologie détermine. 261.
Fleur (la) de la raison n'est pas capable de saisir l'intelligible. 70.
— (la) de la substance est une substance qui est dans la substance universelle. 114.
— (l'un en soi est la) de l'espèce. 117.
Fixe (le dernier cercle de la sphère) n'est pas le premier principe. 32.

G

Gale (Th.). 15.
Gardiens (la fonction, ἡ φρουρητική, des dieux) est servile : la fonction de créer la perfection, τελειοποιός, est d'un maître. 257.
— (la classe des) rentre dans l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels, selon les Phéniciens et les Égyptiens. 257.
Gaza (les habitants de) figurent le Têt, symbole de Zeus, autrement que les Héliopolitains. 262.
Gê (la Terre) et Uranos sont nés de l'Œuf brisé, selon les Sidoniens. 125 *ter*.
Généalogie (la) des Dieux, d'après Homère. 124.
Génération (la sixième), γενεά, formule symbolique pour exprimer la fin d'une chose. 199.
— (la sixième) de la démonstration indique la démonstration parfaite et achevée. 53.
— (la sixième) des Dieux signifie le dernier des mondes, le monde sublunaire. 381. Conf. 124.
— (la), ἡ γέννησις, provenant de l'un est anhomogène. 37.
— (la) est de deux espèces : l'une selon les différences spécifiques des espèces communes, l'autre selon les divisions sans différences de ces mêmes espèces. 87.
Genres (le plérome complet des) est proprement la substance, comme l'a dit Plotin. 57.
— (les) participent les uns des autres, selon leur propre hypostase. 63.

Genres (les) de l'être sont aussi des espèces. 85.
— (les) de l'être sont plutôt éléments. 87.
— (les) alternants, intermédiaires entre les genres et les espèces spécialissimes, font fonction tantôt d'éléments, tantôt d'élémentés. 87.
— (les) de l'être déterminent en chaque chose l'hypostase qu'ils composent : la substance, s'ils sont unifiés ; — la vie, s'ils sont en train de se distinguer ; — la raison, si leur distinction est achevée. 97.
— (les) de l'être sont toujours les uns avec les autres, et dans chacun sont tous les autres. 200.
— (le commencement, le milieu, la fin, le toucher et le ne pas toucher, ce qui a des limimites, sont-ce là des) de l'être.
— (les cinq) de l'être; l'être, le repos et le mouvement, l'identité et la différence. 221.
— (les) de l'être sont non seulement dans le diacosme intelligible et intellectuel, mais aussi dans le diacosme intelligible. 280.
— (les) et les espèces sont avant le Démiurge. 310.
— (les) divins divisent en parties le devenir. 396.
Gorgone (la) peut être considérée comme étendant sa zoogonie jusque sur les pierres. 284.
Gouverneurs (les sept) du monde. 131.
Grande (la) Déesse ou Hécate. 388.
Guerre (la) titanique 25. Voy. Titanique.

H

Hebdomade (l') convient à tout le diacosme intellectuel. 265 et 266.
— (la série entière, source de l') est dans la source universelle. 96.
— (l') convient éminemment à Kronos. 266.
— (le premier une fois au delà projette l'). 266.
— (dans l') intellectuelle, la première triade est avant les sept. 205.
— (l') intellectuelle commence dans le diacosme intellectuel. 248-267.
— (l') se renferme en elle-même; elle est stérile, ἄγονος, et télésiurge. 266.
Hécate (fonction d'), Mich. Psellus 7 et 8.
— (la Grande Déesse). 388.
— (c'est à partir d') et de Zeus que les philosophes commencent à séparer les sources. 206. Conf. 281.
— (la grande) est au milieu des Pères. C'est un centre qui se déplace : immobile en tant que centre, mobile en tant que transportée. 293.
— (la Grande) est un centre mû vers l'un et l'autre des Pères : elle projette une violente poussée zoogone. — Elle est coordonnée avec le une fois au-delà par son union fixe, et avec le deux fois, parce qu'elle procède en tout. 282.
— qui éclaire des deux côtés, ἀμφιφαής, ressemble à l'ordre moyen de l'unifié. 122.
— (la nature est suspendue à la Grande) qui préside, d'après

les Oracles, à tous les mouvements corporels. 284.
Hégémons (les douze). 276.
Heitz (Em.). 48.
Hélice (l') est une figure quoique non enveloppante. 262.
Héliopolitains (voy. Gaza).
Hellanicus (théologie d'). 123 *bis*.
Hémisphères (les dieux qui président aux). 131.
Hénade (l') purement hénade et antérieure aux hénades et l'imparticipable. 108.
— (l'être dans les intelligibles est la troisième). 58. C'est une hénade créatrice de substances, οὐσιοποιός. 137.
— (l') est le premier véhiculé, ὀχούμενον, et ce qui la véhicule, ou son organe, est la substance. 99.
— (l'unifié est avant l') et avant la substance. 99.
— (l') est d'une fécondité infinie, ἀπειρόγονος. C'est les plusieurs intelligibles ; — le premier fruit, γέννημα, de l'hénade est l'unifié. 100.
— (l') est dans la substance ; mais elle a quelque chose de séparable. 237.
Hénades (les) hypersubstantielles font pénétrer dans l'ineffable de la matière leurs propres manifestations qui anticipent les illuminations des êtres et des espèces. 438.
— (les) sont des morceaux, des parties, des fragments de l'un, auxquels est suspendue la pluralité des substances : la pluralité des Hénades en est le participable. 108.
— (puisqu'il y a plusieurs), il y en a une suprême, unique, 108. C'est l'Hénade existant par elle-même, αὐτοτελής. 192.
Hénades (les trois) les plus universelles sont le Père, la Puissance, la Raison paternelle. 192.
— (le nombre des) est considérable. 437.
— (les) hypersubstantielles procèdent ineffablement de la cause ineffable. 111.
— (admettre deux) participables et faire du participant l'hénade dans laquelle il est substantifié, a quelque chose d'étonnant. 111.
Héphaistos (ce sont les dieux de la triade télestique qui ont enseigné les arts à Athéna et à). 256.
Héra, produit les fruits de Zeus. 244.
Héraklès (la théologie d'Hieronymos fait d') le même Dieu que Chronos. 123 *bis*.
Héraïscus, auteur d'un écrit sur les doctrines égyptiennes, adressé à Proclus. 125 *quater*.
Hériképée, selon la théologie orphique, forme la troisième triade comme puissance, avec Métis comme raison, et Phanès comme père. 123.
Hermias. 204.
Héros (les) viennent après les Démons et avant les mortels. Mich. Psellus. 22.
Hésiode (la Théogonie d'). 124.
Hestia et **Héra** sont contenues dans la Grande Hécate. 293.
Hétérogènes (les choses) sont incombinables. 195.
Hétéronymes. 177.
Hexade (l') convient, en tant que parfaite, τελεία, au diacosme télésiurgique. 265.
— (l') psychique. 400 et 401.
Hiératiques (les). 377 et 399.
Hiérologues (les). 38.
Ἱεροὶ λόγοι (les). 38.

Hiéronymos, auteur d'une Théologie. 123 *bis*.
Homère (la Théologie d') fait de la nuit le Principe premier, quoique Eudème prétende que c'est Océan et Téthys. 124.
Homme (personne, à moins d'être fou, n'oserait prétendre que l') est au dernier degré des choses. 31 *bis*.
— (dire que l') est en soi, αὐτό, a une essence propre, c'est plus que de dire qu'il est animal, raisonnable, mortel. 62.
— (l'acte de l') est l'homme en acte. 64.
— (l') et le cheval en tant qu'animaux sont identiques. 72.
— (l') purement homme, abstrait, idéal est pour ainsi dire un élément de l'homme terrestre, ou de l'individu, de moi, par exemple, 97.
— (l') peut se diviser en animal, raisonnable et mortel, ou en céleste et terrestre. 195.
— (l') d'ici-bas n'est pas l'homme, mais quelque chose de semblable à l'homme, ἀνθρωποειδές. 440.
— (l') a été placé par le Père dans le monde ; — le feu intellectuel lui vient d'en haut ; il a une substance autogone et autovivante, qui subsiste par elle-même. 25 et 26.
Homonymes (les) 1. n. 5.
Horonomes (les Dieux) qui président aux Saisons, sont encosmiques. 351 et 358.
Humanité (l') est une des nombreuses propriétés du mixte, qui s'ajoute à lui, comme forme à une matière. 58.
Hymen (l') intellectuel sépare, comme le Dieu ceint. 265.
Hyparxis (l') est antérieure à la puissance. 37.
— (l') est plutôt le premier membre de la triade, 44, 61.
— (le tout de la puissance, de l'acte et de l') est trois et non pas un. 39.
— (l') est nommée père par Platon. 120.
— (la substance est). 62.
— (l') est cause de toute espèce mélangée. 65.
— (la première) de chaque chose individuelle est sa propre nature qui la distingue des autres. 94.
— (l') est élément de la substance. 120.
— (l') est aussi cause. 90.
— (les trois Principes sont entre eux comme l'), la puissance et la raison. 44, 120.
— (l') ne fait qu'indiquer l'hypostase. 120.
— (l') ressemble au fondement d'un édifice construit sur elle). 121.
— (l') est un principe, et avec la puissance, constitue le second principe. 53, 120.
Hyperarchiques (les Dieux). 338.
Hypercéleste (le lieu) 211 — est placé plus haut que les âmes et les dieux qui s'y portent. 366.
Hypersubstantiel (l'Un). 78.
— (le Dieu) est un et unique. 100. (le troisième ou l'unifié est l'intelligible ou l'). 111.
Hypologue. Voy. Prologue.
Hypostase (l') psychique vient après l'hypostase intellectuelle. 95 *bis*.
— (l') parfaite en soi est meilleure que l'illumination du même rang. 100.
— (l') qui se circonscrit elle-même commence au diacosme intellectuel. 273.

Hypostase (*les autres* ne sont pas une vraie hypostase, mais un mode d'hypostase, τρόπος, 452.
— (il y a en chaque chose un analogue de ce qui est avant toutes ; c'est la procession de celui-ci dans toutes ; c'est l') parfaite, préexistante en chaque chose selon l'un. 34.
Hypothèses (les) du Parménide.
— la première : 7. 48. 68. 421. 351. 443.
— la deuxième : 5. 13. 27. 33. 46. 57. 60. 66. 68. 69. 72. 84 *bis*. 89. 88. 101 *bis*. 105. 160. 108. 112. 122. 127. 121. 166. 172. 186. 230. 239. 251. 263. 276. 294. 337. 320. 348. 378. 398. 369. 8. 209. 108. Elles traitent toutes deux des espèces intelligibles.
— (la troisième) du § 397 — au § 415 traite de l'âme.
— (la quatrième), de 416 à 423, traite de l'un être, du devenir.
— (la cinquième) de 424 à 431, traite de l'un dans les autres, c'est-à-dire de la matière.
— (la sixième), de 432 à 440, traite des choses réelles, individuelles, dans le monde sublunaire.
— (la septième), de 441 à 447, traite du non être.
— (la huitième), de 448 à 454, traite *des autres*, composés et phénoménaux, qui ont des masses étendues.
— (la neuvième), de 455 à la fin, traite du néant absolu.

I

Iamblique (le divin). 113 — le grand. 70.
Idées (ἰδέαι, les dieux ont mis les) dans le premier démiurge. 310.
— (les) qui sont dans la raison avec toutes leurs formes sont comme jetées par elle hors d'elle, jusque dans ce tout ; car elle est identique à ce tout par ces idées. 311.
Identité (la puissance par l'unité de sa nature à la fois rassemblante et discriminante opère l'œuvre de l') et de la différence. 199.
— (l') est un genre de l'être. 221.
— (l') est meilleure que la différence, comme le dans soi-même est meilleur que le dans un autre. 270-307-336.
— (l') est cause de l'union. 314.
— (où est l') est aussi la différence. 323.
— (l') dans *les autres* est génératrice du tout, de la partie et de la différence qui règne en eux. 330.
— (l') homonyme. 334.
— (la participation selon une seule et même espèce est) : la non participation est *l'autre*. 423.
Ignorance (l') est privation, comme obscurité du connaissable et son invisibilité. 6.
Illinos, Anos et **Aos** sont une triade de principes, chez les Babyloniens. 125.
Illumination (l') ou irradiation, ἴλλαμψις, se distingue de l'illuminant. 34.
— (l') qui vient du principe suprême n'est pas l'un avant tout. 40.

Illumination (l') est double. 100.
— (l') de la déesse zoogone va jusqu'aux plantes ; celle de la vie jusqu'aux pierres ; celles de la vie intelligible jusqu'aux choses absolument sans âme, mais mues naturellement. 278.
— (l') divine substantifie l'âme dans le meilleur. 400.
Illuminations (les) sont une pluralité : elles diffèrent selon l'espèce, proviennent d'une pluralité de raisons enveloppées dans une seule âme. 100.
— (les) vitales sont des vies phénoménales. 100.
Image (l') est semblable au paradigme. 37.
— (l') est réalisée, non selon la cause, mais selon l'hyparxis. 133.
— (toute) veut être extérieurement ce qu'elle est. — Tout ce qu'il y a en elle de vrai et de substantiel est dans son rapport au paradigme. 341.
Immobile (l') doit être posé avant l'automobile. 19-24 et *passim*.
— (l') est cause des choses mues. 96.
— (il y a un) vrai et propre, et un immobile phénoménal. 102.
— (l') peut être divisé en trois espèces. 104.
Immortalité (l') est pour ainsi dire la vie à toujours, ἀειζωΐα. 161.
Immortel (l') est distingué du mortel et le mortel de l'immortel. 72.
Immuable, τὸ ἀμετάβλητον, de la substance (l'âme possède l') avec le muable. 405.
Imparfait (l') ne demeure pas dans le parfait. 438.
Imparfait (l') procède du parfait en soi. 60.
Imparticipable (l'absolument) est lié à la pluralité des choses participées. 104.
— (on s'imagine que ce qui est placé au-dessus du participable est). 107.
— (la pluralité) est antérieure aux âmes et aux raisons participées. 104.
Imparticipables (il y a beaucoup de raisons). 126.
— (il y a beaucoup d'âmes). 136.
Implacable (le repos est-il un dieu). 282.
Implacables (la source des dieux) est comptée par Iamblique au nombre des sources particulières. 96.
Implacables (les trois dieux) viennent après les Meneurs du monde. Mich. Psellus. 6.
— (les trois dieux) veillent sur la puissance incendiante. Mich. Psellus. 10.
Incombinables (les choses hétérogènes sont). 195.
Inconnaissable (il y a deux sortes d') l'un est le premier, l'autre le dernier. 7.
Indépendants (les dieux) sont au-dessus de tout le genre démonique, parce qu'ils sont les fils de la source implacable, qui est mêlée par essence à le une fois au-delà. 362.
Indifférence (la nature de l'un est). 104.
Indistinct (l'). 73. 125 *bis*, τὸ ἀδιάκριτον.
— (l'absolument) ne peut posséder ni l'hyparxis, ni la puissance, ni l'acte et est indivisible. 37.
Indivisible (l'), τὸ ἀμέριστον, est antérieur à toute division. 52 *bis*.

Ineffable (le principe suprême est l'). 47.
— (l') est inconnaissable même à la connaissance divine. 7.
Infini (l') et la limite sont les éléments de l'être. 28.
— (l') et la limite viennent après l'un. 45.
Infinis (les) et les plusieurs sont deux genres différents : (ils) participent de la limite. 423.
Infinité (l'), ἀπειρία, en tant que nous la concevons, est enfermée dans les limites divines. 200.
— (l') n'existe pas sans la limite. 422.
— (l') est dans *les autres*, par participation. 423.
Informe (l') de la matière ici-bas est prouvé par la distance en deçà. 425.
Insécables, ἄτομοι, (les actes sont et deviennent les causes des). 96.
— (l'homme universel et l'homme individuel sont). 177.
— (les) sont une sorte de dernier principe de l'individu. 449.
Instant (l'), τὸ νῦν, est plusieurs et aussi un. 199.
Instantané, τὸ ἐξαίφνης, est indivisible et achrone et diffère de l'instant, τὸ νῦν. 408.
— (qu'est-ce que). 405.
— (l') est la loi et comme la substance de la pensée. 405.
— (l') tantôt se renforce, tantôt s'obscurcit. 414.
Instants (les) accumulés en quelque nombre que ce soit ne forment qu'un instant sans intervalles. 389.
Intellectuels (les) sont distingués. 160.
— (du premier ordre des). 264 à 277.
— (du deuxième ordre des). 278 à 300.
Intellectuels (du troisième ordre des). 301 à 337.
Intelligible (l') est tout, mais intelligiblement. 71.
— (l') est un, mais il est conçu sous trois rapports. 110.
— (l') est surtout caractérisé par la persistance, μονή. 283.
— (les trois triades de l') sont, d'après Parménide : la première : l'*un être ;* — la deuxième : *le tout et les parties ;* — la troisième : *la pluralité infinie*. Nous, nous le divisons en substance, vie et raison, ou en père, puissance et raison. 98.
— (l') est double : l'un, unifié ; l'autre unié ; l'un supra-substantiel, l'autre, substantiel. 25 *bis*.
— (l') est le connaissable à la connaissance. 25 *bis*.
— (l') caractérise l'un être de la première hypothèse. 246.
— (l'), d'après Iamblique, a son hypostase autour de l'un et est par nature uni au bien. 99.
— (l') ne saurait procéder ni d'une procession interne ni d'une procession externe. 107.
— (l') est dit être, par les philosophes, la substance purement substance. 109.
— (l') n'est pas un, mais unifié. 135.
— (la génération de l') est interne. 207.
Intelligibles (la première triade après la cause première et ineffable est celle des). 43.
— (c'est dans les) issus de l'un et tournant autour de l'un que s'est comme figée l'union. 54.

Intelligibles (les) sont distingués idéalement dans la limite dernière; — dans la médianité, ils se distinguent selon la participation de la distinction; — dans la sommité, ils sont tous ramassés en un : c'est l'unité réelle de tout. 54.
— (les) sont substantifiés dans l'un et autour de l'un. 59.
— (les) sont parfaitement unifiés, mais les intelligibles et intellectuels sont unifiés, sous certains rapports, sous d'autres, non. 160.
— (les) sont remplis de l'unêtre. 320.
— (les) et intellectuels sont remplis du tout et parties. 320.
— (les) et intellectuels 191 — ils sont en train de se distinguer. 113.
— (du second ordre des). 139 à 172.
— (du troisième ordre des). 173 à 190.
— et **Intellectuels** (de la sommité des). 191 à 238.
— (de l'ordre moyen des). 240 à 251.
— (du troisième ordre des). 252 à 263.
Intervalles (le temps est-il sans). 387.

J

Juste (le) et le Beau participent l'un de l'autre. 126 *ter*.
Justice (la), Δική, crée la dissemblance selon l'identité. 342.

K

Kaméphis (les trois) égyptiens constituent le diacosme intelligible tout entier, d'après Asclépiadès, — d'après Héraïscus, c'est le troisième seul, c'est-à-dire le Soleil, qui est la raison intelligible. 125 *quater*.
Kant. 269-254.
Kissarès et **Assoros**, divinités principes des Babyloniens. 152.
Kourètes (les) sont dans Kronos, selon la cause, avec Rhéa selon l'hyparxis, avec Zeus, selon la participation. 292.
— (Rhéa engendre seule les). 278.
Kronides (les) sont tous dans Zeus, les Titanides dans Rhéa, les Titans dans Kronos. 267.
— (c'est le mouvement de la Raison intermédiaire qui, de Kronos, produit les autres) et le Démiurge lui-même. 283.
— (les) sont archiques. 348.
Kronos engendre le diacosme titanique qui lui appartient en propre. 97 *bis*.
— est plus vénérable que le Démiurge, comme l'être l'est plus que les espèces, et l'un que les plusieurs. 3.
— (de) universel procède le démiurge universel. 91.
— est engendré d'Uranos, comme Zeus de Kronos et Dionysos de Zeus. 94.
— est le dernier des Uranides. 94.
— (l'âme de) diffère de la cause psychique kronienne, anticipée dans l'âme universelle. 102.
— a sept têtes, selon les Phéniciens. 265.
— (la conversion vers le pire ne convient pas à la raison, ni surtout à). 270.
— préside au monde, non comme Créateur, mais comme Providence. 270.

Kronos a absorbé ses enfants. 271.
— est, dans le diacosme nocturne, comme la raison dans l'intelligible, si l'intelligible de Kronos est le diacosme de la nuit. 272.
— est division. 272.
— demeure dans la différence nocturne. 272.
— vomit ses propres fruits. 272 et 277.
— (le deux fois au delà est uni à). 281.
— est au dessus du démiurge. 362.
— qui est dans lui-même et dans un autre est assimilé au lieu hypercéleste. 366.

L

Lachésis est-elle une déesse indépendante. 351.
Largeur (division logique selon la) comme animal divisé en homme, bœuf, cheval. 96.
Leibniz. 38, 163, 200.
Lieu (le) est tout l'intelligible et l'unifié, d'après les Mages. 125 *bis*.
— (le) est triple : l'un est le pire ; tel l'air dans lequel est la lumière solaire, — l'autre est du même rang : telle la sphère solaire dans laquelle est le soleil ; — le troisième est le meilleur : telle la lumière diffuse dans laquelle est le soleil. 366.
Ligne (la) n'est pas une pluralité de points. 60.
— (la) n'est pas combinable avec la blancheur. 195.
— (la), par rapport à la blancheur, n'est ni le tout, ni une partie, et ne lui est pas identique. 312.
Limite (l'unifié est la) des mondes, de tous les mondes qui procèdent de l'abîme hypercosmique. 106.
— (pourquoi la) est dite enveloppante. 251.
— (la) est double : l'une crée les substances, l'autre leur donne la perfection. 251.
— (la) et l'infini sont les éléments de l'être. 28.
— (le principe, πάντα ἕν, contient une opposition de contraires que les anciens ont nommée les uns la) et l'infini, les autres monade et dyade indéfinie, et les dieux père et puissance. 44.
— (la) et l'infinité semblent posées par Platon comme les deux premiers principes. 57.
— (la), la raison et l'infini, triade où l'infini sert de terme moyen, selon les philosophes modernes. 111.
Limité (le), τὸ πεπερασμένον, est une sorte de tout parfait. 263.
Linus et **Pythagore**. 25 et 27.
Lips (le dieu) et **Notus**, principes selon les Sidoniens. 125 *ter*.
Λόγια (les). 29 *bis*.
Longin prétend que *les autres* signifient une sorte de substance 307, et d'hypostase. 452.
Lumière (la) de la vérité découle de l'un. 26.
— (la) de la vérité intellectuelle. 81.
Lumière (la) hypercosmique. 88.
— (la) et l'obscurité, premiers principes selon les Mages, antérieurs au Dieu bon et au mauvais démon. 125 *bis*.
— (la) de la vérité s'allume soudainement en nous. 29.
— (il faut se rapprocher de la) divine pour perfectionner son essence. 400.

Lumière (notre âme, quand elle se tend vers la raison et vers Dieu, et que sa substance s'emplit de la) intellectuelle et divine, devient divine. 414.
— (le corps de) αὐγοειδές. 16.

M

Mages (théologie des). 125 *bis*.
Magie (les philosophes pratiquant la) οἱ ἐπὶ μαγειῶν. 339.
— (les Pères, dans la technologie des sectateurs des rites de la). 341.
Mallebranche. 126 *bis*.
Maillard (notes de M.) sur l'Iris, trad., t. II, p. 105; — sur l'Hypologue, trad. t. III, p. 87.
Maintenant (le) τὸ νῦν, dans les corps est une image de l'éternité. 405.
— (le) est mesure et intervalle du temps. 408.
— (le) est l'intervalle du temps, comme temps présent. 389.
— (le) est mesure et limite du temps. 395.
— (le saut du temps est nommé le). 394.
Marinus, le philosophe, successeur de Proclus, remplacé par Isidore auquel succéda Damascius, son élève, 436.
Masse (il y a une) une et une pluralité de masses. La masse est un et plusieurs. 454.
Matière (la dernière) est ce qui imite le plus l'écart par en haut qui sépare le premier de la substance. 427, 425. 36.
Matière (la) est le dernier écho du principe suprême. 13, comme une dernière trace de lui. 35 *bis*.
Matière (la) en puissance est analogue à l'un. 438.
— (la) seule est stérile, si même il est vrai qu'elle soit stérile. 37.
— (la) est absolument non être, quand on la considère selon l'un. 8.
— (la) est-elle autre que l'espèce. 28.
— (la) possède un écho de l'un; car elle est en deçà *des autres* et comme leur matière. 34.
— (la) se donne elle-même au monde. 34.
— (la) est sans nom par elle-même. 58.
— (la) veut être en soi plus que les éléments. 58.
— (d'où subsiste la). 86.
— (dans la), après l'un d'elle viennent ses plusieurs. 91.
— (pourquoi la) procède-t-elle dans toutes les espèces. 95.
— (la) du nombre a besoin d'une limite numérique. 122.
— (la) participe des espèces. 126 *bis*.
— (les causes de la) sont l'un, la limite, l'infini, le démiurge. 134.
— (Pythagore appelle *autre*, ἄλλο, la). 306.
— (il est prouvé que la) ne participe ni de la pluralité ni de l'infinité. 423.
— (Parménide se propose de traiter de la), 424 et 425.
— (la) est sans formes. 425.
— (de la) qui n'est que relativement matière. 425.
— (la) divine est unie à l'hypostase des dieux selon la procession homogène. 425.
— (la) céleste a subi un abaissement et cependant elle est consubstantialisée avec la forme. 425.

Matière (la) n'est pas hyparxis. 426.
— (la) a son rang dans la catégorie des *autres*. 431.
— (la) tombée de la vie participe de la forme. 445.
— (la) est la lie et le sédiment du monde, le réceptable des formes. 425.
— (la) est le dernier un. 425.
— (la) et tout ce qui est, possède l'ineffable par une participation passive, πεπόνθησις. 431.
— (la) est issue du Père. M. Psellos. 27.
Médianité (la), ἡ μεσότης, c'est sous un seul nom le tout et les parties considérés dans leur ensemble. 86 et 205.
— (les plusieurs qui viennent après l'un sont une) et pour ainsi dire une évolution progressive de l'un vers l'unifié. 387.
Meilleur (le) est avant le pire. 28.
Mélange (le), κρᾶμα, des éléments, le tout, ὅλον, et tout, πᾶν, c'est la même chose. 107.
— (tout) est en quelque sorte vital. 113.
— (l'un est le causant du) selon le *Philèbe*. 33 et 43.
Mélangé (le) est ce que nous appelons l'unifié. 30 et 48.
— (le) est le troisième principe. 55.
— (le) en son tout est le concours de l'union et de la distinction. 56.
— (le) est l'unité réelle, ἕνωμα, de tout, antérieure à tous les mélangés. 57.
— (le premier). 69.
— (le sommet de l'unifié est ce que nous appelons le). 89.
Même (le) et **l'autre** (comment il faut concevoir). 312.
Μέρει (ἑν), particulare vel singulare. 176.
Mesure (toute) est mesure d'elle-même avant d'être mesure des autres. 138.
Métaux (les) ont une sorte d'âme et de conscience. 81.
Mêtis comme raison forme avec Hérikêpée, comme puissance, et Phanès comme père, la troisième triade, selon la théologie orphique. 123.
— (le premier) source de tous les diacosmes Sources. 53.
— à l'état de fétus, ὁ κυόμενος, signifie la pensée dont est grosse la médianité intelligible. 53.
— nom donné par Orphée à l'un plusieurs. 30.
Milieu (le) de l'unifié est un tout et est composé de parties. 89.
Mixte (le) est l'être ou l'unifié, mélange de l'un et des plusieurs. 30.
— (il y a dans le) trois choses : connaissance, vie et substance. 115.
Mochus (Mythologie de). 125 *ter*.
Modernes (les philosophes). 111.
Monade (la) préside à son nombre propre. 8.
— (il y a trois) et trois nombres : substantielle, unie, ineffable. 8.
— (la) troisième principe et premier membre du nombre intelligible. 44.
— (la) diffère de l'un. 52 *bis* et 191.
— (la) n'est principe que si on la considère comme l'un de la triade. 57.
— (la) n'est pas véritablement principe du nombre, 57, mais sa cause. 117.
— (la) est en quelque sorte Titanique. 60.
— (le nombre est uni à la). 86.
— (la) engendre le monadique de chaque nombre. 96.

Monade (l'un, la différence, la substance sont trois) se manifestant ensemble. 108.
— (y a-t-il une) intelligible. 136.
— (la) est extensible selon l'Oracle, en tant qu'elle engendre deux. 148.
— (dans la vie, les) sont substantielles. 157.
— (la) est le nombre qui n'a pas encore procédé : le nombre est l'évolution de la). 193.
— (toute) est génératrice du nombre et indivisible. 195.
— (tout nombre est) 199.
— (toute) est nécessairement au moins triade. 199.
— (la) convient à l'un être. 265.
— (l'un polymorphe, assembleur des espèces est) et vient après la totalité spécifique. 96.
— (la triade est), et cause de tout nombre. 117.
— (la) est en toute chose le premier. 136.
— (la) est plusieurs. 199.
— (la) des mondes se manifeste dans le monde intelligible. 205.
— (la première) enferme en soi le nombre purement nombre. 203.
— (il y a une) indépendante qui préside à tout le Cosmos, comme il y en a une qui préside au soleil, une à la lune. 132.
Monde (le) est un animal raisonnable. 23.
— (le) est parfait. 23. — un tout parfait. 53. — et sa cause est parfaite. 53.
— (le) est-il éternel ou seulement doué d'une longue durée. 23.
— (le) immobile antérieur au monde automobile. 24.
— (les deux parties les plus universelles du) sont le ciel et ce qui est au-dessus du ciel. 55.
Monde (le) universel est ordonné et sphérique. 84.
— (Origine du monde) ou Cosmos. 88.
— (le), suivant l'ancienne parole, ressemble au nombre. 431.
— (le) enveloppe ses parties. 96.
— (le) caché ou l'Abîme. 105.
— substantiel et intellectuel 107 — hypercéleste. 110. intelligible. 111.
— (le) un distinct enferme en lui-même tous les mondes. 112.
— (le premier) est le monde intelligible. 111.
— (le) intelligible et intellectuel. 119.
— (l'âme du). 130.
— (le) encosmique est un dieu. 131.
— (le) premier est un et unique ; le second est polymorphe ou trimorphe; le troisième seul est un et plusieurs. 151.
— (le) intelligible est divisible. 205.
— (le) archique, azone, zoné. 206.
Mondes (il y a trois) : le premier, inconscrit; le troisième, circonscrit ; l'intermédiaire, pour ainsi dire, amphibie. 81.
— (le monde sublunaire est le dernier des). 381.
— (les) Kronien, de Zeus, Uranien, Nocturne et le monde uniquement monde. 91.
— (les) : l'un mû par un autre, l'autre immobile. 93.
— (les) titanique, démiurgique, assembleur, intellectuel, intelligible, — hypercosmique et encosmique, — sensible et sublunaire. 94.

Mondes (les quatre) diffèrent par leurs symboles. 379.
— (ordre des). 106.
Morceaux (les plusieurs sont les premiers) de l'un. 60.
— (les) de l'unifié sont unifiés, 107.
— (la substance est partagée en autant de) que l'un. 108.
Mots (les) doivent être en harmonie avec les choses. 81.
Moûmis, le monde intelligible, selon la théologie Babylonienne. 125.
Mouvement (la génération du) va par sauts. 394.
— (le) est un genre de l'être. 221.
— (qu'est-ce que le). 282.
— (le) et le repos conviennent à Hécate et à la Rhéa hellénique. 279.
— (le) et le repos sont des espèces de l'un. 313.
— (deux sortes de), l'un dans la chose mue, l'autre extérieur communique le premier, 17.
— (le) qui part du dedans est automobile. 18.
— (le) n'est pas acte et le souffrir est mouvement. 64.
— (tout) veut être un passage d'un lieu à un autre. 151. 294.
— (le) est une sorte de génération. 144.
— (le) et le repos caractérisent la vie et sont les actes de la substance. 221.
— (le) et le repos ont reçu dans leur lot le diacosme intellectuel moyen. 280.
Multiplicité (la), ἡ πολλότης. 53.
— (après la) une, il y a une pluralité de multiplicités. 108.
— (de la) procède la pluralité des dieux participables et imparticipables. 109.
Mystagogie (la) des Chaldéens. 131.
Mystique (la plus) des hypothèses est l'hypothèse Chaldaïque. 111.
Mythes (propositions des) helléniques. 124 *bis*.

N

Nature (la) est la dernière vie. 284 et 18.
— (toute vie placée dans un substrat est appelée). 284.
— (la), principe du mouvement et du repos. 10, 284.
— (la) inséparable de son substrat a besoin de lui. 10.
— (la) est meilleure que les qualités. 14.
— (il y a une cause avant la). 14.
— (la) est plutôt de l'ordre inséparable. 18.
— (la) est source de tout. 57.
— (la) spécifique et indistincte. 81.
— (l'être est enchaîné à l'un dans la) unifiée. 89.
— (le commencement, le milieu et la fin apparaissent à la limite de la) distinguée. 90.
— (la) mère de tout. 198.
— (Comment la) est suspendue à la déesse zoogone. 279 et 284.
— (la) est une espèce démiurgique ou zoogonique. 412.
Nécessité (la) est avec Chronos et Héraklès. 123.
Nectar (le). Voy. Déméter. 293.
Négations (les) sont supérieures aux affirmations. 26. 52 *bis*. 100.
Nicolas de Cusa. 6.
Nom (tout) est quelque chose de déterminé comme la pensée. 29 *bis*.
Nombre (le) est l'évolution de la monade. 206.
— (le) intelligible a pour principe la monade. 57.
— (le) substantiel et *les autres* considérés selon l'être; le

nombre unié, c'est les autres considérés selon l'un. 90. 128 et 193.
Nombre (le) est antérieur à l'hypostase du tout et des parties. 90.
— (il n'y a pas de) dans l'unifié. 90.
— (le premier) vient après la première différence. 98. — Il est dans les premiers éléments qui sont eux-mêmes dans la substance de l'intelligible et intellectuel où est la première distinction. 113.
— (le) participable est le nombre intelligible. 111.
— (le) n'est pas dans l'intelligible. 117 et 201.
— (le) n'admet pas l'infini. 122.
— (la pluralité infinie est la matière du). 122.
— (le) psychique est lié au nombre substantiel et le nombre corporel au nombre psychique. 128.
— (principes du). 187.
— (où est la différence, là est le). 193.
— (le) est de deux sortes : l'un demeure, l'autre procède. 202.
— (tout) est formé de combinables, de choses distinctes et d'indivisibles. 195.
— (sans la différence, il n'y a pas de). 199.
— (la nature du) est la composition et la décomposition à l'infini. 200.
— (le) est-il infini? 200.
— (le) est l'amas de plusieurs. 206.
— (le) fournit aux choses qui procèdent, la distinction. 206.
— (le) est l'extension de la monade ou plutôt de l'un. 209.
— (le) est ineffable en tant que symbole sacré et ayant ses effets dans les opérations magiques. 210.
Nombres (les) sont les paradigmes des espèces. 218.
— (toutes les espèces de) sont tirées des substrats. 193.
— (Genèse des). 193.
— (il y a trois) : l'Unié; qui coexiste à l'Un; le substantiel qui est dans l'être; le différencié qui est dans la différence. 227 et 263.
— (les choses extérieures imitent le). 297.
— (le) est nécessaire à la procession des êtres. 209.
Non-être (le) est un mot : dans la matière, il est analogue au non-un. 335.
— (comment le) devient et périt. 444.
— (le) est la différence, d'après le *Sophiste*. 335.
— (aucun des êtres ne peut être ajouté au). 7 et 458.
— (le) est la perte absolue de l'être. 8. par dissolution ou dispersion. 445.
— (le) ne procède pas de l'être. 74.
— (le) est la privation de tout. 444.
— (le) est l'écho du Premier Principe. 444.
Non substance (l'Ame en tant que) est devenir et n'est pas plusieurs. 399.
Non-Un (qu'est-ce que le). 320.
— (qu'est-ce que le) dans l'Un. 321.
— (les autres en tant qu'autres sont). 333.
— (le) n'est pas négation, mais position. 28.
— (le) est appelé par les uns : infini; par les autres, chaos; par d'autres, dyade indéfinie; par d'autres, pluralité. 48.

Non-Un (Parménide appelle les autres). 399.
Notions (il faut se garder d'altérer les) universelles. 14.
— (les) universelles sont divisées; en les synthétisant, elles finissent par se réunir comme les rayons au centre. 29.
Notos (voy. Lips. 125 *ter*).
Nuit (Orphée marie la) à Phanès. 209.
— (la) est la cause de l'invisible dans les âmes et est analogue à l'espace vide et infini qui est au-dessus du Ciel. 213.
Nuits (il y a trois) : la Paternelle, — la Puissance de la triade, — la Raison de la triade. 192.

O

Obscurité (l') inconnaissable, principe suprême selon les Égyptiens, qu'ils appellent le Grand Secret, κρύψις. 52 *bis*. 124 *quater*.
Océan et **Thétys** ne sont pas dans Homère les premiers principes. 124.
Œuf (de l') mystique est sorti le premier Phanès, le Dieu Protogone, portant la semence de tous les Dieux. 111.
— (l') est posé par les Rapsodies Orphiques, comme l'Être. 123.
— (l') est la dyade des deux natures, mâle et femelle. 123.
— (Phanès est produit de l') et du nuage brisé. 98.
— (comment l') peut-il exprimer l'être, si le Dieu Protogone en est sorti. 111.
— (l') est l'unifié. 123.
Œuf (Chronos a engendré l'). 123 *bis*.
— (l') est le principe paternel de la troisième triade. 123 *bis*.
— (Chousoros, le Portier, est le Premier, ensuite vient l'), c'est-à-dire la raison intelligible. 125 *ter*.
— (l') est le Ciel. 125 *ter*, d'après les Sidoniens.
— (l') concevant et l'œuf conçu. 123.
Ogdoade (l') convient aux hypercosmiques. 265.
Olympe (l') antérieur au Ciel a pour pendant le Tartare. 205.
Olympien (le Genre) de l'Ame. 400.
Omiclè (le brouillard) et Pothos le désir engendrent l'Air et Aura. 125 *ter*, selon les Sidoniens.
Opinion (δόξα, il n'y a pas d') du non être et le non être n'a pas d'opinion. 460.
— (nous avons une) sur ce qui n'est pas et cette opinion est vraie. 7.
Opposition (l') contraire. 33. 44.
Oracles (les), Λόγια. 43 et *passim*.
Ordre (les espèces sont dans le troisième) de l'intelligible; les parties dans le moyen, les éléments dans la sommité. 56.
— (de l') des trois triades intelligibles. 117.
— (du Premier) intellectuel. 264; — du moyen. — 160, 278.
— (de l') moyen des intelligibles et intellectuels. 278 — du troisième. 252.
— (l') télésiurgique. 252.
— (l') et la distinction. 31.
Ordres (d'où vient qu'il y a trois) dans le diacosme intelligible. 136 — leurs caractères. 148, 151, 139, 52 *ter*. 61, 147, 172, 173, 98.
— (les trois) de l'Intelligible, selon Platon. 98, 136.

Oromasdès et **Arimannios,** président au couple des meilleurs. 125 *bis*.
Orphée est le théologien des Hellènes. 113 et 189.
— (la fabrication du voile de Koré dans). 339.
Orphique (la doctrine, παράδοσις). 94.
— (la théologie). 123, 381.
Otos, Principe divin. 125 *ter*.
Oulomos, la Raison intelligible, d'après les Sidoniens. 125 *ter*.
Ouranos et **Gê,** nés de l'Œuf brisé, d'après les Sidoniens. 125 *ter*.
Ouranides (doctrine d'Orphée sur les). 205.
— (après les autres) Ouranos crée Kronos. 94.

P

Pan (surnom de Zeus dans la Théologie d'Hellanicus). 123 *bis*.
Paradigme (le) est une espèce intellectuelle, une anticipation en Dieu. 60.
— (le premier) est tétramorphe. 133.
— (le) du monde est le Dieu que représente le troisième ordre des intelligibles. 133.
Paradigmes (les) et les images. 93.
Parfait (le) est ce qui a commencement, milieu et fin. 245.
Parménide paraît s'attacher plus aux choses qu'à la rigueur dialectique. 430.
— (le Dialogue du) traite des Principes. 430. — Il ressemble souvent à un jeu et fait pour la montre. 320.
Participable (le) et l'imparticipable ne sont pas deux choses différentes. 107.
— (le) procède après l'imparticipable. 105.
Participables (la ressemblance des propriétés particulières et la symétrie des mesures égales lient les) aux participables. 103.
Participation (y a-t-il) seulement des choses éternelles ? 34.
Participations (les) réagissent les unes sur les autres. 55.
— (théorie de la). 126 et suiv.
— (parfois plusieurs) viennent d'une seule hénade. 229.
— (la) de l'Un est mêlée par nature aux autres. 431.
— (la) des premiers principes. 126.
Participée (la procession) par l'unifié et la procession imparticipable. 104.
Participent (les Genres) les uns des autres. 63.
— (l'un et l'être) l'un de l'autre. 108, 21-32.
Partie (la) n'est ni identique au tout ni différente. 88.
Parties (les), les espèces et les éléments, triple division des plusieurs. 86.
— (les) procèdent toujours avec le Tout et les unes avec les autres. 88.
— (il y a des) spécifiques. 89.
— (les) sont totalités et les totalités sont parties. 153.
— (les) sont des produits engendrés. 169 et 170.
— (le commencement, le milieu et la fin sont des espèces de). 245.
— (les) inclinent surtout vers le tout. 245.
— (les) et les éléments diffèrent. 85.
— (les) ne diffèrent pas les unes des autres. 98.
— (les choses ne sont pas à la fois) et espèces. 316.
Pensée (toute) est quelque chose de déterminé et pensée d'une

chose déterminée. 29 *bis*.
Pensée (étymologie du mot). 18.
Pensées (il faut assimiler aux choses. nos). 41.
— (toutes nos) purifiées s'élèvent du distingué à l'indistinct. 51.
— (les) ressemblent à des sauts. 389.
Pentacosmique (la Génération des Dieux selon Phérécyde est) πεντέμυχος. 124 *bis*.
Pentade (la) des premières hypothèses du *Parménide*. 431.
— (la) convient au diacosme assembleur. 265.
Père (le) crée la communauté des espèces. 341.
— (le) est hyparxis, la puissance est le membre intermédiaire, l'acte et le dernier. 120.
— (le) la puissance et la raison, triple division de l'intelligible. 98.
— (Platon désigne l'hyparxis par le nom de). 120.
— (l'Un est le) de la triade. 121.
Pères (qu'est-ce que les). 267.
— (les) dans la technologie magique. 339.
— (le) n'a aucune affinité avec la matière. 341.
— (le Théurge attribue la démiurgie sensible aux) magiques.
— (les) Sources viennent après les Télétarques : Ce sont les *Meneurs du Monde*, κοσμαγοί. Mich. Psell. 6.
Perfection (la) est l'intégralité, παντότης, des parties. 253.
— (Platon a connu la force qui réalise la). 256.
— (la) doit être divisée en trois : comme demeurant, procédant et se retournant. 437.
— (la) absolue est invisible, intelligible, uniée et ineffable. 23.
Périphérie (la dernière). 2.
Perses (la vérité dans la doctrine des). 339.
Persistance (la) premier moment de la procession. 72.
— (la) se divise en substantielle, vitale, gnostique. 78.
— (la) antérieure à toute procession. 36.
— (la) meilleure que la conversion dont elle diffère. 75.
Phanès n'est pas encore un monde. 205.
— est la multiplicité infinie. 160.
— (le rapport de la Nuit à) est le même que celui de Dionysos à Zeus. 273.
— né de l'Œuf et du nuage. 98. 123.
— est accouplé à la nuit. 209.
— est protogone. 111. 113.
— comme père. 123.
— immortel, selon Orphée. 133.
— (Dionysos, Zeus et les Télétarques ont de l'analogie avec). 166.
— n'entre pas dans le système coordonné des autres dieux. 190.
Phéniciens (les) appellent l'un plusieurs Æon cosmique. 89.
— (la théologie des) est opposé à celle des Chaldéens et d'Orphée sur la nature de l'un plusieurs. 89.
— (la mythologie des) selon Mochos. 125 *ter*.
— (les) admettent une production dans l'intelligible, de nombreuses générations de dieux. 111.
— (les) de Gaza consacrent à Zeus une figure autre que ceux d'Héliopolis. 262.
— (les) donnent sept têtes à Kronos. 266.
— (les) admettent que le Dé-

miurge a reçu en partage Kronos, comme le premier démon. 270.
Phénoménal (l'un) et *les autres* phénoménaux. 437.
Phérécyde, fait de Zâs, de Chronos et de Chthonia les 3 premiers principes. 124 *bis*.
Philolaüs dans ses livres sur la nature. 50.
Philosophes (les) modernes. 111.
— (les) platoniciens. 55.
— (les) distingués des théologiens. 40 et 50 passim.
— (les) anciens pensaient que toutes les choses produites étaient produites de choses préexistantes selon la cause.
— (les) anciens pensent que *les autres* sont les pluralités contenues dans le démiurge. 306.
— (les plus illustres) admettent qu'avant l'âme est la raison, avant la raison, la vie, avant la vie, la substance. 100.
— (l'être des) n'est pas distinct de l'un, 111.
Phrygiennes (les doctrines) enseignent que Rhéa crée tout en elle-même et rappelle tout à elle-même. 282.
Physiologues (les enfants des) entre deux mouvements opposés posent deux repos. 75.
Pierres (les) ne sont pas sans âme et ont une sorte de conscience. 81.
Plante (la) est le dernier animal et la trace du premier animal. 283.
Plantes (les) sont des animaux, d'après Platon. 81.
Platon. Passim.
— (les formules habituelles de). 307.
Plérome (le) de toutes choses est unifié. 28.
Plérome (le) indéfini des êtres. 46.
Plérômes (il n'y a pas deux) du mélangé, comme il y en a deux dans la raison. 56.
— (le) universel ne peut pas être désigné par un seul nom. 59.
Plotin. 57.
Pluralité (la) participe du fini et de l'infini. 201.
— (la) infinie ou l'infini absolu. 178.
— (la) peut être composée de contraires, de continus, de divisibles, d'incombinables. 196.
— (là où est la) là est aussi le coagrégat des plusieurs. 205.
— (l'un déroule la). 353.
— (la) est ou éléments, ou parties ou espèces. 89.
— (les plusieurs ne sont pas dans l'un : ils sont les plusieurs de l'un, c'est-à-dire sa) interne. 90.
— (la) externe naît de la pluralité interne. 90-96.
— (le dieu intelligible est au-dessus de tout). 98.
— (la triade est la première). 99.
— (comment on remonte d'en bas à la) imparticipable qui est antérieure à la pluralité des participés. 103, 104,
— (la) interne, formée de l'infini, des plusieurs et du chaotique, est purement pluralité et pluralité infinie. 107.
— (la) interne et l'externe sont identiques dans l'intelligible. 107.
— (la) imparticipable, née de la cause première de tout, est divisée en elle-même et non continue. 111.
— (la) infinie est infinie par sa

propre nature, réellement sans fond, ne se divise pas en infinis. 189.
Pluralité (l'un présage le premier enfantement de la). 30.
— (dans l'unifié), la est toute la pluralité de la distinction. 32.
Plurifié (le) vient des plusieurs purement plusieurs. 107.
Plusieurs (les) de l'un en sont la puissance infinie, et on les appelle pour cela la puissance paternelle. 91.
— (les) se divisent en trois : ou espèces, ou éléments, ou parties. 88.
— (les) sont la plurification de l'un. 89.
— (les) veulent être finis et ne sont pas infinis. 200.
— (les) sont causes de la distinction. 27.
— (les) sont un par leur propriété. 68.
— (les) demeurent dans l'un. 58.
— (les) sont au milieu de l'un et de l'être. 68.
— (les) procèdent de l'un et en sont distingués. 91-91 *bis*.
— (les) sont antérieurs au mouvement. 221.
Plutarque (le saint) donne pour sujet de la sixième hypothèse les choses sensibles. 434.
Pneumatique (le corps). 16.
Point (le) n'enveloppe pas la ligne. 251.
Porphyre (selon) le principe suprême est le père de la triade intelligible. 43.
— oppose le quelque chose, τὸ τί, au rien. 238.
Position (θέσις). 23.
Pothos. Conf. Omiklé. 125 *ter*.
Préhypostase (la). 118.
Prémanifestation (la). 118 et 122.
Préunité (la) προένωμα. 54.
Précause (la) ou cause avant la cause. 118.
Préanalogie (la). 118.
Principe (le premier) est au-delà de tout. 1.
— a pour attribut essentiel l'absence complète de besoin. 9.
— (tout ce qui s'ajoute à autre chose, n'est pas) 9.
— (le) est ce qu'il y a de plus simple. 29.
— (le) antérieur à l'un est absolument ineffable, ne peut être posé, ἄθετον, est incoordonnable, inconcevable. 22.
— (les trois premiers) sont l'un, les plusieurs, l'être. 48 — ou l'un avant tout — tout — et l'un tout. 53 ou encore, raison, la puissance et le père, ou hyparxis. 53.
Privation (dans la) pas de devenir. 384.
— (toute ignorance est). 6.
— (toute) est dans la matière ou dans l'âme. 7.
— (les) ne sont pas des espèces. 164.
— (il n'y a pas une) universelle de tout. 444.
Procession (la) est une loi fatale. 105.
— (la) a trois moments : persistance — procession — conversion. 39 et 72.
— définition de ces trois moments. 72.
— (la) est ou homogène ou anhomogène. 90-94 — leur différence. 97.
— (la) est discriminative et diversifiante. 75.
— (la) est ou substantielle ou vitale ou gnostique. 78.
— (la) est double : l'une crée les parties, l'autre leur donne un ordre. 88.
— (la) est la distinction de la coagrégation. 86.
— (la) des espèces est autre que

celle des parties et des éléments. 88.
Procession (comment la) est-elle synonyme et hétéronyme. 94.
— (la) est la sortie de la chose de ce qui l'a produite. 97 *bis*.
— (la) est triadique. 106.
— (l'intelligible n'a ni) externe ni même interne. 107.
— (la) des plusieurs est imparticipable, 108.
— (la) multiplie les genres divins. 127.
— (toute) est en même temps mouvement et repos. 150-302.
— (la) est la procession de choses qui procèdent de l'un : comment elle se réalise. 28.
— (la) de l'un procède en tout. 34.
— (la) anhomogène est précédée de la procession homogène. 37, et est moins noble qu'elle. 97 *bis*.
— (la pluralité est le principe de la). 48.
— (la) est double) 51, et dyadique. 47.
— (la) a une nature commune. 52 *bis*.
— (la) de la série en degrés descendants est le composé. 56.
— (toute) est accompagnée de distinction. 34.
Procédant (dans le) est la substance, la vie et la connaissance. 84.
Procédé (la chose qui a) a la plus grande affinité de nature avec le produisant et demeure en lui. 74.
Procéder est plus beau que se retourner. 75.
Proclus (démonstration de) sur la relation de l'un à l'unifié. 48.
— cité dans son *Monobiblon*. 29.
— dans son *Commentaire sur la Parménide*. 43 et 216.
Proclus dans sa *Théologie platonique*. 216.
— dans son *Commentaire sur Plotin*. 400.
— dans son *Commentaire sur le Timée*. 425.
— appelle la matière : lie et sédiment. 425.
— (l'âme-source dans). 95.
— est souvent désigné par Damascius par le mot Lui, αὐτός.
Profondeur (voy. Largeur). 95-96, — divise les animaux en céleste et aérien, aquatique et terrestre : c'est la division de la série se déroulant en degrés descendants.
— (la) intelligible. 118.
Prologue. Voy. Hypologue. 374.
Proodique (le second principe est). 47.
— (le) caractérise la dyade, comme la persistance, la monade et la conversion, la triade. 44.
— (il y a dans le troisième terme une tension, ἀνάτασις, du) vers le demeurant. La procession a quelque chose qui tend à se retourner, comme la conversion quelque chose qui tend à demeurer en même temps qu'à se retourner. 77.
Protagoras (axiome de). 126 *bis*.
Protogonos (la Théologie d'Hiérony-mos appelle le dieu) le troisième dieu de la troisième triade. 123 *bis*.
Providence (s'il y a une) les méchants seront punis. 162.
Provolution (la), προποδισμός, de la série ne se montre pas encore dans le premier mélangé. 56.
— (la série est une) de la substance se déployant de l'un en pluralité. 206.

Ptolémée. 85.
Puissance (la) préside à toute procession selon les Chaldéens. 48.
— (la) en tant que dyade, unie à l'un devient *uni*forme, et unie à l'unifié devient tripliforme. 117.
— (la) est le prolongement de la substance, d'après Straton. 35.
— (les) et les actes participent de l'être et des autres genres. 63.
— (la pluralité de l'un et pour ainsi dire sa distanciation, διάστασις, est ce que nous appelons par analogie la). 121.
— (la) antérieure à l'acte. 37.
— (la) est une relation et la première de toutes. 48.
— (la) demeurant interne est semblable à l'acte procédant au dehors et la substance complètement immobile est semblable à la puissance se préparant au mouvement. 62.
— (la) est la préparation de l'acte. 64.
— (la) et l'acte sont procession en chaque chose. 63.
— (la) est dite les plusieurs du Père, comme le second principe est dit les plusieurs de l'un.
— (la) paternelle transporte la substance et lui est antérieure. 120.
— (la) de l'intelligible est d'une fécondité infinie. 98.
Purement (définition du mot, ἁπλῶς), = qui exclut toute distinction et toute addition. 117.
Purifier (il faut) et ramener sur elles-mêmes nos conceptions touchant l'intelligible. 106.
Pythagore et Linus soutiennent que l'un est tout un, πᾶν ἕν. 25 et 27.
— appelle un le principe suprême (46) qu'il place avant la monade et la dyade indéfinie. 46, 48, 52 *bis*.
— donne le nom d'*autre*, ἄλλο, à la matière. 307.
— (les formules habituelles de). 307.
Pythagoriciens (les). 261.

Q

Quadrants (les). 131.
Quale (le) est double : l'un substantiel, l'autre comme épisodique et accidentel. 14.
— (Platon supprime dans le Principe suprême le) et le quelque chose, τὸ τί. 29.
Qualité (la) est absolument inséparable, tandis que l'espèce raisonnable, τὸ λογικὸν εἶδος, est absolument séparable. 18.
Quantum (le) et le *quale* permettent deux égalités et l'on peut passer de l'une à l'autre. 377.
Quelque chose (le), τὸ τί, opposé au rien par Porphyre. 238.

R

Racine (dans chaque tout, il y a quelque chose d'analogue à ce qui précède le tout, et c'est là la). 34, 40, 59.
— (le tout être, πάντα ὄν, coexiste en chaque chose individuelle et en est comme la) propre. 28.

Raison (la) n'est pas, quoi qu'en dise Aristote, le Premier Principe. 9. 12.
— (la) est caractérisée par l'identité et la différence. 221.
— (la) purement raison engengendre d'abord la Raison, puis l'Ame, puis l'Animal, puis une certaine nature immatériée. 95.
— (la) d'Aphrodité est spécifiée par le Beau — celle de Diké, par le Juste — celle du Bon Démon, par le Bien. 95.
— (la) est triade : Père, Puissance et Raison paternelle. 155.
— (la) paternelle produit les diacosmes triadiques, intellectuels et cosmiques. 111.
— (la) en tant qu'espèce peut se diviser en plusieurs espèces.
— (la) est l'artiste du monde empyrée. 311.
— (la) de la Raison est l'Artiste du monde intelligible. 269.
— (la), ὁ λόγος, dans l'âme et la raison dans la nature sont supérieures à l'homme phénoménal. 88.
— (la), ὁ νοῦς, a le regard sur l'intelligible. 7.
— (avant l'âme il faut poser la). 12.
— (la) est à la fois un et plusieurs. 20.
— (la) subsiste par elle-même. 20.
— (la) paternelle est triade, mélange de la limite, de l'infini et du mélangé. 155.
— (la) est la troisième hénade. 111.
— (la) paternelle n'est pas l'être, mais une hénade créatrice de la substance, οὐσιοποιός. 137.

Raison (la) universelle n'est exclusivement ni ses propres plusieurs, ni l'un d'eux, mais les deux ensemble. 56.
— (il y a trois natures de choses, πράγματα, la substance, la vie et la). 136.
— (la) est le tout de l'unifié et du distingué. 56.
— (la) est ou substance ou hénade. 60.
— (la) produit en elle-même la pluralité des espèces. 58.
— (la) première est le troisième principe selon la triade chaldaïque. 61, elle est monoïde, indivisible, substantielle, incirconscrite : c'est la substance de la raison. 282.
— (dans la première) est la première connaissance. (2). 80.
— (la) substantielle est caractérisée par le *être*, τὸ εἶναι. 61.
— (l'acte de la) est manifeste, quoique réuni à la substance. 65.
— (la) règne sur les intellectuels. 66.
— (tout corporel et l'âme ayant un corps procède de la) démiurgique. 69.
— (la fleur de la). 70.
— (la connaissance de la) se tourne vers la substance par l'intermédiaire de la vie. 70.
— (la) intelligible est l'unité de la raison et de l'un intellectuel. 71.
— (la) est distincte de l'Ame. 72.
— (la nature de la) est d'être le troisième et triade. 74.
— (la), par rapport à la vie et à l'être, a trois états, σχέσεις. 77.
— (la) est connaissable ; mais non l'absolument connaissable. 80.

Raison (la) ne connaît pas l'être, même, mais sa manifestation, sa lumière. 81.
— (la) est les choses mêmes, dit Aristote. 81.
— (la) désire l'être, mais elle le saisit en tant que connaissable. 81.
— (la) est le proprement connaissable. 81.
— (la) se connaît elle-même et par là ce qui est au-dessus d'elle. 261 et 83.
— (la) est devenue hors de l'être. 83.
— (la) procède de la vie. 90.
— (de la) purement raison procède la génération homogène selon la profondeur. 95 *bis*.
— (dans la) de Zeus sont toutes les raisons selon l'hyparxis. 96.
— (il y a beaucoup de raisons après la) première. 96.
— (la) est le Démiurge des indivisibles qui deviennent et périssent. 96.
— (de la) purement raison procède la raison rassemblante, de celle-ci la raison titanique, de celle-ci la raison démiurgique, de celle-ci la raison apolloniaque, la raison aréique et la raison athénaïque. 97.
— (le mouvement circulaire imite la), comme dit Plotin. 102.
— (la) pure, καθαρός. 112.
— (la) qui pense est après la raison purement intelligible. 113.
— (étymologie du mot νοῦς).
— (la) est sans division. 122.
— (union de la) avec l'un. 129.
— (la) d'Anaxagore n'est pas transitive selon Proclus. 134.
Raison (la) n'est pas seulement une sorte de vie, mais aussi une sorte de substance. 136.
— (toute) sent et vit. 142.
— (la) est l'animal en soi, αὐτοζῷον. 180. C'est le premier animal. 221.
— (quelle est la) qui est à la fois dans elle-même et dans un autre. 272 et 277.
— (la deuxième) se distingue par le repos et le mouvement. 282, et commence le mouvement vers la matière. 283.
— (la) est le paradigme du monde. 284.
— (la) est absolument impassible. 414.
— (la) est Dieu. 138.
Raisons (les) participables et imparticipables. 103, 126.
— (il y a trois) : la première, indivisible; la deuxième se divise, mais se retourne — la troisième, est complètement divisée et a achevé sa conversion. 304 — ou encore : l'une est associée à la vie, l'autre existe par elle-même; l'autre est unie aux choses qui viennent après elle. 136.
— (λόγοι, la pluralité des) est antérieure aux images corporelles et matérielles. 100.
Rassembleurs (les Dieux). 96. forment le membre moyen entre les Yungès et les Télétarques. 111. 277.
— (les) sont trois. 112.
— (les) créent le tout des diacosmes intellectuels. 160.
— (la puissance de produire la perfection est échue aux Dieux). 257.
— (le Dieu) a pour fonction de ramener les choses au contigu et au contact les unes

avec les autres. C'est la force d'adhésion et de cohésion. 161.
Rassembleurs (la série des), des Yungès et des Télétarques forme une triade. 205.
— (les) Mich. Psellus. 4.
Rationalité (la) νοότης. 58.
Ravaisson. 34, 36, 37.
Relativement (c'est) que l'âme est et devient plus jeune et plus vieille qu'elle-même. 378.
Relation (la) n'est pas la même chose que la participation. 431.
— (la chose sans) est meilleure que la chose assujettie à une relation. 3.
Relations (les) commencent par l'identité et la différence. 431.
Repos (le) genre de l'être. Voy. Genres.
— (là où est le) est aussi le mouvement. 92.
— (le) est par essence antérieur au mouvement. 282, et meilleur que lui. 300.
— (le) est double : l'un dans soi-même, l'autre, dans un autre meilleur. 282.
— (preuve du). 288.
— (le) est allié par essence à l'identité. 290.
— (définitions diverses des) dans le *Parménide*. 404 et dans Aristote, *id.*
Rhapsodies (les) Orphiques. 124.
Rhéa (la dernière nature a son siège dans). 423 ; elle est la dernière vie et la dernière nature. 284.
— crée la vie des espèces démiurgiques. 284 ; elle est le principe du mouvement et du repos. 284.
— (à) Hellénique convient *le en mouvement* et le en repos. 269.
Rhéa engendre seule les Kourètes. 279.
— produit au dehors les fruits de Kronos. 244.
Rien (le) est le quatrième un. 416.
— (le) est l'immensité du vide. 443.
— (le) est double : l'un le dernier, l'autre le premier comme antérieur à l'être ; l'un en deçà, l'autre au-delà. 7.
— (la matière n'est) : c'est un mot vide et une chose vide. 428-426. — C'est par ce mot que Damascius termine son ouvrage. 460.

S

Sabazios et **Dionysos** sont les parties du Démiurge. 160.
— n'est pas encore partagé : c'est une totalité, mais qui laisse prévoir les parties. 160.
Sable (le) et l'Eau, principes des choses, selon la théologie égyptienne. 125 *quater*.
Sauveur (le Dieu) invoqué par Damascius. 36.
— (le troisième appartient au Dieu). 156.
Sauts (le temps marche par). 394.
Science (le propre de la) est de démontrer les causés par les causes. 162.
— (la), Σοφία, est une révélation des Dieux. 311.
— (la) et la Vertu se manifestent dans l'ordre moyen des intellectuels. 161.
Secret (le Grand). 52 *bis*.
Semblable (le) en tant que semblable n'est ni le même ni autre. 316.
— (le) et le dissemblable, le di-

vers, ἀλλοῖον, et le non divers. 439.
Sensation (la) révèle secrètement l'âme raisonnable. 15.
— (la) modifiée par le sensible reste cependant la même selon la substance. 414.
— (Platon appelle *Imagination*, la). 459.
Sept (les) gouverneurs du monde. 131 et 341.
Sensible (le) est un composé. 459.
— (l'organisme) n'est pas l'organe de la sensation, mais son substrat. 16.
Série (la) est l'évolution progressive de son principe propre. 206.
— (la) est l'un des trois points de vue sous lesquels on considère la nature élémentée. 89.
— (la) source est produite par les sources universelles. 96.
— (la triade des Yungès est une). 205.
— (la) des solides : empyrée, éthéré, matériel. 205.
Séries (les) qui procèdent du Démiurge sont les unes sources, les autres, branches dérivées. 206.
— (les) commencent par le deux fois. 205.
— (les Ouranides, Olympus et le Tartare projettent eux-mêmes leurs propres). 205.
— (les) d'après Platon descendent-elles jusqu'aux Dieux indépendants. 351.
Sidoniens (théologie des). 125 *ter*.
Signes (les) sacrés, συνθήματα, enseignés par les Dieux aux Théurges, sont, dans la sommité des intelligibles et intellectuels, plus clairs que les *Symboles* dans les intelligibles. 213.
Silence (l'Un, très voisin du Principe Suprême, demeure, comme lui, dans l'Abîme du). 29.
Silence (le) assimilé au premier Principe par la théologie babylonienne. 125.
Similitude (la) et le paradigme, archétype de la similitude. 93.
— (la) et la dissimilitude sont les produits, ἔκγονα, de la différence et de l'identité. 343.
— (la) n'est pas la participation de l'identité, mais une espèce par elle-même. 346.
— (la) ressemble à l'identité. 349.
Simple (le) est la privation des plusieurs, ἄπολυ. 21.
Situation (θέσις). 23.
Socrate (dans le *Philèbe*). 33-280.
Soleil (notre âme a son fondement dans l'âme du). 400.
— (le) est la Règle de la Vérité. 28.
— (le) est appelé Kaméphis par les Égyptiens et est la Raison intelligible. 125 *quater*.
— (l'hénade du) est différente de l'hénade du Cosmos et est plus particulière. 229.
— (le) se meut au milieu des Sept Recteurs du Cosmos. 229.
Solides immatériels. 425.
Sommet (le) de l'intelligible diffère des genres distingués dans la raison. 45.
Sommité (la) des Intelligibles et intellectuels est la substance réellement existante. 112 et 191 — c'est la divinité qui constitue la perfection du Démiurge et conduit à lui par le Père intelligible. 321,
— (l'un et les plusieurs sont sortis de la) des intelligibles et intellectuels. 421.
— (la) de la troisième triade intelligible est une monade entièrement repliée sur elle-même, n'enveloppant rien

et étant seulement ce qu'elle est. 174.
Sommité (la) première de l'intelligible n'est pas un tout, parce qu'elle est participation. 176.
— (la) intelligible est un Dieu unique, εἷς θεός. 151. C'est l'un-être. 204.
Source (où est la) du Temps? 378 et 388.
— (la) des âmes dans Théodore d'Asiné et Proclus. 95.
— (la) dans la langue des adeptes des Opérations magiques. 95.
— (la) des Dieux Zonés est la première cause de la distinction intellectuelle. Mich. Psellus. 10.
— (il y a une triade) de la Foi, de la Vérité et de l'Amour. Mich. Psell. 11.
— (la sommité de chaque série est ce qu'on appelle). M. Psell., 28.
— (la) Apolloniaque est enveloppée dans la source Héliaque et, dans celle-ci, la source Asclépiaque. 95.
— (chaque) particulière préside à sa série propre homogène. 95.
— (la) de Zeus est la source une et première, μία, des sources particulières contenues en lui. 96.
— (la) des sources, nom donné par les Chaldéens à l'un-plusieurs. 89, et par les Théurges au Dieu intelligible. 98.
— (la) dans la théologie des mages. 95.
Sources (les) particulières, 95, sont toutes dans le Démiurge premier. 310.
— (les) démiurgiques. Id. 12 et 13.
Speusippe semble avoir considéré l'un comme le *minimum*. 1.
Sphère (la) fixe. 94.
Straton définit l'être, τὸ ὄν, par *le être*, τὸ εἶναι. 62. 63.
- dit que le temps se compose de parties qui ne demeurent pas. 389.
Συνοχεῖς (les Dieux) ou rassembleurs, deuxième membre du diacosme intellectuel.
Substance (la) éternelle, sans besoin, éternellement en acte. 12.
— (la) raisonnable et irrationnelle. 15.
— (la troisième) est uniée. 35.
— (la Première). 58.
— (Platon appelle l'être) dans la *République*. 58.
— (la) et l'être, c'est l'unifié. 58.
— (la) et l'être, est la sommité des êtres. 59 — et la sommité des Intellectuels. 67 et 68.
— (la) est repos. 63.
— (la) est l'hyparxis en puissance et en acte. 66.
— (Platon oppose la) à l'un. 67.
— (la) n'est ni vie ni connaissance. 81.
— (la) est un monde, le plus ancien des mondes. 81.
— (la) est connaissable, mais non gnostique. 82.
— (de la) procède toujours son acte propre. 16.
— (la puissance est l'extension de la). 35.
— (la) engendre la raison et se rend connaissable à elle. 82.
— (la) est le premier élémenté. 86 — le mélange des quatre éléments. 86. 113 — leur coagrégat. 86.
— (la) est le complètement ramassé. 86.
— (la) est enveloppée dans l'unifié. 88.

Substance (l'un et les plusieurs ne sont pas deux). 89.
— (la), la Vie et la Raison sont trois natures de choses. 136.
— (la) vient de l'hénade. 97 *bis*.
— (la vraie) est antérieure à la vie. 104 — elle occupe le lieu intelligible et intellectuel. 108.
— (après la substance première il y a une pluralité de). 100.
— (la) simple et la substance composée. 109.
(dans la) universelle est la fleur de la substance. 114.
— (la) est une nature unifiée qui a son rang après l'un — elle est chose indistincte. 115.
— (la dernière) est l'espèce sans âme et par soi-même immobile. 116.
— (la) est la même chose que l'hyparxis. 120.
— (la) est participable et imparticipable. 126.
— (la) dans la vie est participable et la substance avant la vie est imparticipable. 127.
— (les éléments de la) déterminée parfaite. 221.
— (les trois) et les trois hénades. 227.
— (la) est identique à l'être. 236.
— (caractères des trois) : Intelligible, Intelligible et intellectuelle, Intellectuelle. 268.
— (la) *des autres* procède du Démiurge. 325.
— (la) est génésiurge. 382, c'est-à-dire ouvrière de la génération.
— (le repos et le mouvement sont les actes de la première). 223.
— (la) qui n'accompagne pas toujours les Dieux est celle dont traite la troisième hypothèse. 398.

Substance (la) est comme une seule nature amphibie. 399.
— (notre) est à la fois immuable et changeante. 412.
— (la) divine n'est ni substance ni non substance, mais le mélange des deux. 440.
— (dans la) il y a à la fois mouvement et repos. 394.

Substances (les) aiment à être mélangées. 97 *bis*.
— (on pourrait dire que la pluralité des) ne sont que des transmissions, ἐνδόσεις, procédant d'une substance unique. 100.
— (Il y a deux espèces de), l'une, selon l'un, l'autre, selon les plusieurs. 412.
— (les) et les hénades forment deux rangées, στίχοι. 89.

Substantialité (la), οὐσιώτης. 58.

Substantiation (la), οὐσίωσις. 83 *bis*.

Syllogisme (le) bâtard, mode inférieur de la connaissance de la matière et de la privation. 25 *bis*.
— (le premier) supprime la petitesse. 377.

Syllogismes (explications des quatre) :
du premier 320. 349. 377.
du deuxième. 321. 377.
du troisième. 322.
du quatrième. 323.
(les) par rapport aux *autres*. 396.

Symboles (les) les plus saints. 49.
— (les caractères arithmétiques sont les) de choses non numérables. 117.
— des diacosmes divins. 278.
— (les) de la raison démiurgique. 301.

Sympathie (la) est une chaîne qui incline les substances vers le pire. 400.

Synonymes (les) des caractères

propres préexistent-ils aux éléments. 88-40.
Synonyme (à la triade interne de l'intelligible, de l'intelligible et intellectuel, et de l'intellectuel correspond une triade externe) qui comprend les mêmes noms et les mêmes choses. 99-100.
Syrianus (démonstration de) dans son commentaire sur le *Parménide*. 48.
— (le grand) sur l'automobile. 15.
— satellite du grand Iamblique. 278.

T

Tartare (le), Gê et Eros, les trois parties de l'Intelligible. 124.
— (le) est le pendant de l'Olympe. 205.
Tauthè et Apason, les deux principes premiers, dans la mythologie babylonienne. 125.
Télésiurge (la puissance). 96.
Télesphoros, plus pauvre qu'Asclépios. 245.
Télestique (l'art) est l'art d'amener à fin la perfection. 256.
Télétarques (les), troisième membre du diacosme triadique des intellectuels. 111. 112.
Télétarque (le) est homonyme d'*archique*. 96.
— (le premier) caractérise la première perfection; le moyen; la deuxième; le troisième, la troisième. 258.
— (le) moyen est constitué par le milieu, le tout et les parties, parce qu'en lui la fin est unie au commencement : il crée le troisième. 254.
— (le premier) assimilé au troisième a pour fonction de rassembler, συνέχειν. 254.
Télétarques (les) sont analogues à Phanès. 160.
— (les trois) sont engendrés par le premier rassembleur. 254.
— (les) viennent après les rassembleurs. Mich. Psell. 5.
Télétarchique (la raison) n'est pas créatrice de substances, mais télésiurge.
Temps (le) fait partie du troisième ordre des intellectuels — est contenu dans le démiurge — sa fonction n'est pas zoogonique. — Il mesure le mouvement de l'âme — a pour paradigme, non pas l'éternité première même, mais l'éternité qui accompagne et coéxiste à l'αὐτοζῶον, le démiurge. 388.
— (la source du) n'est pas dans Hécate, mais dans le démiurge. 388.
— (le) est l'image de cette éternité qui mesure le mouvement circulaire du ciel. 112.
— (comment le) n'est-il pas temporaire. 138.
— (le) se mesure lui-même, 138, et divise le devenir par l'antérieur et le postérieur. 139. Il est mouvement. 141.
— (le) n'est pas la totalité de l'engendré, mais la mesure; — il est totalité mesurante et non mesurée. 140.
— (le) est à la fois indépendant et procédant. 387.
— (le) est meilleur que le Cosmos. 387.
— (le *maintenant* est le) présent. 389.
— (le) est-il un intervalle. 389.
— (de même que le mouvement le repos est dans). 389.
— (objections d'Aristote sur le). 390.

Temps (nous ne concevons pas le) sans un mouvement de locomotion. 394.
— (le) est une espèce qui forme un tout parfait, ὅλον. 395.
— (où il y a génération, il y a). 406.
— (le fait de participer au) vient aux âmes des dieux hypocélestes. 403.
— (le) est l'éternité démiurgique. 331.
— (le) marche par sauts. 394.
— (il y a un) dans le ciel, — un temps substantiel et pour ainsi dire immobile, — et un temps qui change et est sublunaire. 381.
Temps (les trois). 396.
Terre (la) a une sorte d'âme. 81.
Têt (le) figure symbolique consacrée par les Égyptiens à un dieu. 262.
Téthys et l'Océan ne sont pas principes dans Homère, quoi qu'en dise Eudème. 124.
Tétractys (le démiurge est). 319.
— (le nombre *seize* est le symbole de la procession qui part de la) démiurgique. 382.
Tétrade (la) convient à la sommité des intelligibles et intellectuels. 265.
— (les monades de la) sont tétradiques. 117.
— (la) est principe des animaux. 201.
— (la) est le principe et la source du nombre. 133.
Théogonie (Damascius écrit une). 370.
Théologie (la) chaldaïque est la plus mystique de toutes. 111.
Théologies (les) orphiques et nationales. 381. — chaldaïque, égyptienne, phénicienne. 89-124.
— (les) sont pleines de rapprochements entre les dieux. 254 — rapportant à des dieux supérieurs l'origine des derniers dieux. 254.
Théologien (le) est le titre par éminence d'Orphée. 53-98.
Théologiens (les) appellent Æons les dieux polymorphes. 151.
Théosophie (la) chaldaïque. 350.
Théurges (les) appellent les sept démiurges deux fois au-delà. 96.
— (les) posent le dieu intelligible, comme une monade supérieure à toutes les monades, comme à toute la pluralité homogène et source. 98.
— (les) posent dans l'intelligible trois triades, et ils tiennent cette doctrine des dieux eux-mêmes. 111.
— (les) ont appris des dieux que les signes sacrés apparaissent dans l'ordre premier des intelligibles et intellectuels. 213.
— (les) considèrent comme la première la substance déterminée et parfaite. 221.
— (d'après les) la raison en tant qu'universelle ne s'appartient pas à elle-même, mais à l'intelligible et au père. 272.
— (les) attribuent aux pères magiques la démiurgie sensible. 341.
— (les) comme Orphée posent, comme organisant l'engendré, beaucoup de dieux. 352.
— (les) font le temps plus jeune et plus vieux. 380.
— (le temps, disent les) est un dieu zoné. 388.
Timée (le) cité. 438.
Titan est dans Orphée Kronos. 267.
Titanides (les) sont dans Rhéa. 267.

Titanique (nous sommes comme déchirés par la guerre). 25. 29.
— (la monade est en quelque sorte). 60, comme la distinction. 88.
— (le monde démiurgique procède du monde). 91-94.
— (le diacosme) est engendré par Kronos. 97 *bis*.
— (la raison) démiurgique procède de la raison). 97.
— (la raison purement raison spécifie chacune des espèces contenues en elle, l'espèce qui rassemble, l'espèce démiurgique et l'espèce). 97.
Totalité (la), ὁλότης, consiste à rendre la somme complète, la παντότης, à la rendre unifiée. 160.
— (la) spécifique est la nature même du tout et des parties et rassemble le partagé. 86.
— (les) sont parties et les parties totalités. 153.
— (l'intégralité, παντότης, est aussi), ὁλότης, et perfection, τελειότης.
— (la) première est formée de deux parties. 158.
Toucher et ne pas toucher. 362.
Toujours (le) et l'être sont des parties de l'éternité. 142.
— (le) est mêlé au quelquefois. 102.
— (le) maintient l'état d'une chose dans une seule figure. 290.
— (le) possède la faculté de l'extension, παράτασις. 298.
— (comment l'âme est) est mouvement. 404.
Tout (pourquoi le) est-il avant la pluralité infinie. 162.
— (le) est *un être*. 181.
— (le) n'est pas parfait, mais le parfait est un tout. 253.
Tout (toutes les parties constituent le). 271.
— (le) et la partie, sous quelques rapports le même et autre. 313.
— (le même et l'autre est analogue au) et aux parties. 423.
— (là où il y a division, il y a parties, et là où il y a parties il y a le), et là où il y a le tout, il y a l'un. 423.
— (le) est trois et un. 39.
— (le), ὅλον, subsiste et selon la puissance et selon l'hypostase. 31 *ter*.
— (le) est avant les parties. 56.
— (le) est ce qui a des parties et est indivisible. 58.
— (spécification du). 85.
— (l'hypostase du) et des parties est la vie ayant déjà pris une masse. 86.
— (le) et les parties constituent l'ordre moyen de l'intelligible. 98.
— (le) est la mesure des choses divisées en parties. 139.
— (le) existant ensemble est éternel. 139.
— (le) introduit l'un et la partie. 423.
— (le) intégral, τὸ πᾶν — qu'est-ce qui lui est donné. 23.
— (dans le) l'automobile est lié nécessairement à l'immobile 23.
— (l'âme du) est toujours parfaite et toujours bienheureuse. 24.
— (le) intégral veut être un tout, ὅλον. 158.
— (le), τὰ πάντα, est le composé des plusieurs. 1.
— (le) n'est ni principe ni procédant d'un principe. 1 — il est perçu dans la pluralité et la distinction. 1.

Tout (le) se déploie pour ainsi dire de l'un. 2 et de l'intelligible. 109.
— (l'un, l'unifié, les plusieurs constituent le). 4.
— (le) est un un indistinct ἕν. 24.
— (le) est après l'un. 28.
— (le) avant le tout, πάντα πρὸ πάντων. 28.
— (le) est l'enveloppement de toutes choses. 28.
— (l'un est) ou le tout. 30.
— (quel besoin y a-t-il que le). soit. 32.
— (le) n'est pas identique aux plusieurs. 117.
— (le) est l'acte de l'un. 117.
— (le) est mouvement et repos. 221.
Tout-un (le), πάντα ἕν. 29.
Tout-être (le), πάντα ὄν, 190.
Tous, τὰ ὅλα (le principe suprême des). 443.
— (les), τὰ ὅλα, est un non être. 449.
Traducianisme. 40.
Triade (la) convient à la pluralité infinie. 265.
— (les deux premiers principes sont-ils avant la première). 43 et 48.
— (la) intelligible comprend. 1 l'un être. 2. le tout et les parties. 3 la pluralité infinie. 98-205.
— (la) de l'hyparxis, de la puissance et de la raison. 44.
— (dans la) chaldaïque la première raison est le troisième principe. 61.
— (la) est la nature de la raison. 74.
— (toute) est aussi monade. 76.
— (la) n'est pas un nombre. 56.
— (la) se manifeste après l'intelligible. 98.
— (la) de l'intelligible n'est pas la distinction de ses substances, mais l'expression de sa pluralité. 110.
Triade (la) de l'un comme Père, des plusieurs, comme Puissance, de l'unifié, comme raison paternelle. 111.
— (la) du membre moyen. 112.
— (la) des gouverneurs du monde. 112.
— (la) n'est pas trois monades, quoiqu'en dise Iamblique, mais une espèce immatérielle sans monades. 117 et 119.
— (la) de l'unifié signifie le commencement, le milieu et la fin. 117.
— (la) des principes supérieurs. 117.
— (la) purement triade est le triadique de l'un, purement un. 117.
— (la) est la pluralité indistincte. 118.
— (la) paternelle, 122 — des Puissances. 122.
— (la première) dans la théologie Orphique est l'Éther, le Chaos et l'Œuf — la seconde est l'Œuf conçu, la Tunique blanche, le Nuage; — la troisième: Métis, Hériképée et Phanès. 123 et 123 *bis*.
— (la première) intelligible est l'un-être et la médianité. 155.
— (qu'est-ce que la) d'après Parménide. 180.
— (la) numérable. 201.
— (la) télétarchique. 255.
— (la) est le principe de la duodécade. 359.
— (pourquoi la première) est-elle avant la deuxième. 422.
— (la deuxième) commence par le semblable et le dissemblable. 422.
— (de l'ordre des trois). 117.

Triade (division de la) : elle est parfaite ; elle enveloppe toute pluralité ; elle préside à toute procession. 117.
Triades (les) de la persistance, de la procession et de la conversion. 76. 84 — de la substance, de la vie et de la raison. 88 — de l'unifié ou indistinct, de ce qui est en train de se distinguer et de ce qui est parfaitement distingué. 84 — de l'un, de l'unifié et du plurifié. 84.
— (les) intelligibles et les processions des principes divins sont des vérités révélées par les Dieux et les théologiens. 90.
— (les) sont ramassées dans la source des sources. 96.
— (les trois) sont après le Principe suprême. 111.
— (les) Chaldaïques. 123.
— (par où Platon fait-il commencer les). 233.
Trois est aussi un. 39.
Triangle (le) est consacré à Athéna. 261.
Troisième (le) membre de l'Unifié est monade et nombre. 89.
— (la Raison est), la Vie deuxième, l'Être est premier. 89.

U

Un (l') n'est pas, dans les choses distinguées, avant la limite et l'infinité. 45.
— (nous ne pourions rien concevoir de plus simple que l'). 21.
— (si l') est tout, pourquoi serait-il connaissable plutôt qu'inconnaissable. 26.
— (l') non-être est connaissable parce qu'il s'offre le plus facilement à la sensation. 439 et 440.
Un (l') est susceptible de trois différences :
1. L'un, coagrégat spécifié antérieur à la division, est polymorphe.
2. L'un universel, antérieur aux parties, est polymère.
3. L'un élémenté, antérieur aux éléments, les fond dans l'union et se les assimile. 86.
— (l')-plusieurs, qui commence toutes les distinctions est appelé source des sources par les Chaldéens, Métis par Orphée, l'Æon cosmique par les Phéniciens.
— procède de un — de un procèdent les plusieurs et un procède de plusieurs, par exemple, l'âme. 93.
— (ce qui est purement) subsiste au-dessus de l'unifié. 48.
— (l') est le sommet des plusieurs. 1. — Il est tout. 32. — Cause des plusieurs, 2, et de tout. 37. — Absolument inconnaissable et inexprimable. 5.
— (l') est de deux sortes : le dernier est l'un de la matière ; le premier est antérieur à l'être. — Il est le dernier connaissable, non par synthèse, mais par simplification. 7.
— (quels attributs conviennent à l'). 8. Principe et racine de tous les principes. 13. — Le premier de tous les principes. 33. — Antérieur à l'être. 21. — On ne peut rien concevoir au-delà de lui. 25. — Cause de l'union. 27 — la fin, τέλος, indistincte de tout. 28. — Symbole de la simplicité. 28 *bis*.
— (l') et les plusieurs forment

une seule et même opposition de contraires : c'est l'un avant tout. 33.
Un (l') antérieur à l'acte, à la puissance et à l'hyparxis. 39.
— (l') est tout : c'est l'un-tout. 31.
— (l') tout est le demeurant avant le procédant. 42.
— (l') antérieur à la monade et à la dyade ; — à la limite et à l'infini. 45.
— (les uns l'appellent simplement) — les autres Dieu, les autres Temps, ou Occasion, καιρός, ou le bien — Nous l'appelons, nous, ineffable. 46.
— (l') antérieur à toute procession procède de l'ineffable, non par procession, mais par persistance. 47.
— (l') opposé contraire à la pluralité. 49 et 199.
— (l') premier principe, antérieur aux deux autres, quels qu'ils soient. 51.
— (l') avant les plusieurs. 55.
— (il y a un certain écoulement, φύσις, de l') qui en se fixant devient l'unifié. 56.
— (l') et l'être sont attachés par nature l'un à l'autre — leur union est dite : l'un-être. 68. 169.
— (tout) est antérieur à sa pluralité propre. — Se relâche et tombe dans l'hypostase des plusieurs. 86.
— (de l') procèdent la substance, la Vie et la raison. 90.
(triade de l'), des plusieurs et de l'unifié. 111.
— (l') diffère de l'être. 115.
— (l') l'hyparxis et le Père ne sont qu'une seule et même chose. 121.
— (l') produit la limite et l'infini. 134.
Un (dans chaque hypostase l') est plusieurs : de là l'un-plusieurs. 136.
— (l') a en lui-même l'être et l'autre. 192.
— (l') est antérieur au tout, ὅλον, et par suite, en diffère. 273.
— (l'), principe de la cosmopée et de la providence qui veille sur la matière. 305.
— (le mouvement et le repos sont des espèces, εἶδη, de l'). 313.
— (qu'est-ce que l') et le non-un. 320.
— (l') est génésiurge. 349.
— (dans les plusieurs l') est plusieurs : de là l'un-plusieurs. 337.
— (l') est connaissable, opinable, perceptible à la sensation. 393.
— (l') démiurge participe du temps. 398.
— (il y a un) divin et un un humain. 400.
— (il y a trois) : le premier élevé au-dessus de tout ; — le deuxième procédant par tout, — le troisième se retournant.
— (le quatrième un) est μηδέν, c'est-à-dire tout ce qui est autre que l') — c'est l'un devenu. 416.
— (doctrines de Socrate et de Pythagore sur l'). 417.
— (l') produit non seulement le tout, mais aussi la partie. 423.
— (l') composé est appelé par Platon : masse ; c'est une pluralité d'*autres*. 454.
— (l') et plusieurs est le nombre unié. 255.
— (l') non être, ou le dernier un. 440.
— (l') être, le premier des êtres

est intelligible 26. — Il n'est pas composé; c'est une nature une, tenant le milieu entre l'un et l'être. 66. Il a pour ainsi dire un double visage. 89. — Il constitue le premier ordre de l'intelligible. 98. — Il n'est ni tout ni parties. 153, — est plusieurs. 230, — est composé. 438.

Un (l') être de la première hypothèse caractérise l'intelligible. 246.

— (l')-tout, ἕν πάντα, second principe, est avant tout. 28 *bis*. 44.

— (le tout), τὰ πάντα, se distingue en :
1. Le tout avant tout; 2. L'*un*-tout; 3. Le tout-un. 54.

— (l') être, limite des intelligibles, source des intellectuels est un plusieurs : ἕν πόλλα; il est un-être plusieurs, ἕν ὄν πόλλα, mais non purement : il est purement un-plusieurs. 89.

— (l') avant tout est la nature une et simple qui rassemble tout ensemble, ὁμοῦ. 59.

— (l') est le centre de tout. 117.

— (la génération comme la science va de) à un. 1. 40. 97 *bis*.

— (l') ineffable dans les doctrines chaldaïques. M. Psellus. 1.

Unifié (l') est indistinct. 73 et le dernier des êtres. 2.

— (l') est au-dessus de la procession fatale. 105.

— (il n'y a pas de nombre ni même de triade dans l'). 90,

— (l') a trois membres : le dernier qui est toute la pluralité infinie; le moyen, analogue au deuxième diacosme après l'intelligible; le premier, l' ἄκρον, analogue à l'élémenté et au mélangé. 122.

Unifié (l') n'est pas l'un, mais ce qui a subi l'action de l'un. 13 et 48.

— (l') est ce que les sages nomment être. 20. Coagrégat un de tout. 27. Sommet un de tout. 58.

— (l') est la manifestation de l'être. 69.

— (l') antérieur à l'un et à la substance. — Incirconscrit et inconnaissable. 70.

— (il n'y a pas de connaissance dans l'). 71.

— (l') a été distingué, quoique cela ressemble à une contradiction. 73 et 91.

— (dans l') l'un et la pluralité se fondent en une seule et même chose. 89.

— (l') est en même temps plurifié. 91.

— (l') est étranger à la procession. 98.

— (l') est triple : l'un, selon l'habitude, ἕξις, qu'il a dans la substance; l'autre selon l'hypostase participable; l'autre selon l'hypostase imparticipable. 100.

— (l') a des morceaux qui sont unifiés, de sorte que ce ne sont pas des morceaux. 107.

— (l') est suprasubstantiel. 109.

— (l') est le premier un-tout. 111.

— (l') comme raison paternelle, forme avec la puissance et l'un la triade intelligible. 111.

— (l') est proprement l'acte procédant de la puissance. 117.

— (l') est troisième à partir de l'un. 119.

— (l') tend à l'indivisible. 197.

— (l') est au milieu de l'un et de la substance déterminée. 68.

Unifié (il y a dans l'), quoiqu'il soit le premier intelligible, quelque chose d'inconnaissable. 71.
— n'empêche pas la distinction. 308.
Unifiés (les) sont toujours avant les distingués. 86.
Union (l') crée la distinction. 28.
— (l') est la force de l'un. 33.
— (l') fait un de deux. 126 *bis*.
— (il y a trois degrés de l') : ou elle est indistincte ; ou en train de se distinguer ; ou sa distinction est achevée. 188.
— (l'égalité est une sorte d') et de contact. 367.
Unité (l') concrète de tout, ἕνωμα, opposée à la distinction concrète du tout, διάκριμα, 53 et 56.
Universalité, τὸ πᾶν et université, τὸ ὅλον. 254.

V

Valentin le Gnostique. 29.
Véhicule (l'organe propre de l'âme est ce que nous appelons son). 102 et 103.
— (le) de l'un est le véhicule de l'autre. 99.
— (la raison substantielle est à la raison uniée comme le) au véhiculé. 106.
Véhicules (la raison, l'âme, le corps sont pour ainsi dire trois). 129.
Vérité (la) dans les doctrines des mages et des Perses. 309.
— (la lumière de la) intelligible découle de l'un. 26-34-40.
— (la), la beauté et la proportion sont, d'après Platon, dans le vestibule de l'un. 40.
Vertu (la) et la science se manifestent dans l'ordre moyen des intellectuels. § 161.
Vide (il y a deux manières de marcher dans le) : l'une consiste à se perdre dans l'ineffable, l'autre à tomber dans le néant absolu. 4.
Vie (la) est caractérisée par le repos et le mouvement. 221.
— (la) dernière ou la nature appartient à Rhéa. 284.
— (la) est la chose en train de se distinguer. 112-86.
— (la) est au milieu entre la raison et la substance. La vie dans la substance est la vie intelligible ; la vie dans la raison, c'est la vie zoogone. 283.
— (deux espèces de) : l'une crée les vivants et donne la vie ; l'autre est celle selon laquelle vit l'être vivifié. 18.
— (la) est ou substantielle ou uniée : avant ces deux, il y a nécessairement la vie, purement vie, ἁπλῶς. 70.
— (la) est pour ainsi dire la substance qui bouillonne. 81.
— (la) est dite intelligible et intellectuelle par ses extrêmes ; mais elle n'est purement ni l'un ni l'autre. 81.
— (la) et la substance sont choses distinctes. 84.
— (les éléments de la) sont vitaux. 88.
— (la) procède de la substance et la raison procède de la vie. 91.
— (de la) on remonte à la substance participable et imparticipable. 101.
— (la), comme la substance et la raison, est participable et imparticipable. 126.
— (la) première ou purement

vie n'est pas identique à la vie spécifiée. 106 et 116.
Vie (la) dans *les autres* peut être appelée mouvement et repos. 283.
— (le propre de la) est de contenir dans son ensemble l'hypostase distincte et spécifiée. 112.
— (la) et la raison nous montrent la différence de l'un et de l'être qu'elles possèdent. 115.
— (qu'est-ce que la) intelligible. 183.
Vies (les nombreuses choses qui paraissent être des) ne sont que des illuminations vitales. 108.
— (la) est une totalité en tant qu'embrassant et maintenant unies les parties du vivant. 139.
— (toute raison a la sensation, possède une certaine) — la vie première est éternelle. 142.
— (la) est pour ainsi dire substance féminine. 221.
— (la) selon l'hyparxis est véritablement mouvement et repos. 221.
— (la) intelligible est plutôt substance que vie, et la vie vraiment vie veut être raison plutôt que vie. 283.
— (le monde de la) est pour ainsi dire *amphibie*, car il consiste dans le mouvement qui part du monde premier et incirconscrit et aboutit au troisième monde circonscrit, ayant accompli sa procession et circonscrivant en lui-même tout ce qui a procédé en lui. 81.
— (la) pénètre jusqu'à la nature. quoique son principe soit en haut : elle est donc commune, κοινή. 284.
Vie (la) corporelle est projetée par l'âme et est le sujet de la troisième hypothèse du *Parménide*. 402.
— (la) n'est pas introduite du dehors dans le corps naturel, mais est mêlée à lui, comme la chaleur au feu. 418.
Vieillard (le) désigne Porphyre ou peut-être Parménide. 113.
Vierges (les Dieux) et adolescents. 37.
Violence (les Dieux de la) sont encosmiques. 35 et 358.
Vitalité (la), l'humanité, la rationalité. 58.
Vivifiante (la puissance) est ou universelle ou particulière. 100.
Voile (le) de la déesse Koré, symbole des espèces intellectuelles, d'après Orphée. 339.

Y

Yungès (étymologies du mot). 213-192.
— (les) forment la première triade intelligible et intellectuelle, Mich. Psell. 3.
— (les) premier membre du diacosme des intellectuels. 111-112-182.

Z

Zâs, Chronos, Chthonia, principes des choses, selon Phérécyde le Syrien. 124 *bis*.
Zeus absorbe Kronos. 67.
— (c'est à partir de) et d'Hécate que les philosophes commencent la division des sources. 206.
— (la dernière espèce appartient

à) comme la dernière vie à Rhéa. 284.
Zeus (de) procède Athéna. 90.
— est égal à Kronos, c'est-à-dire le monde toujours enveloppé à l'enveloppant. 91.
— est engendré par Kronos, chez les Grecs comme chez les Barbares. 94.
— engendre de lui-même la pluralité des Dieux et même les Titans. 91.
— (la série de). 96.
— père de tous les Dieux. 96.
— (le deux fois au-delà universel est appelé). 96.
— est une des sources particulières, mais est appelé par homonymie source universelle. 96.
— (Athéna dans Zeus est l'hyparxis de). 96.
— (la théologie appelle Protogonos et) l'ordonnateur du monde universel; c'est pourquoi on l'appelle aussi Pan. 123.
— Dionysos et les Télétarques sont analogues à Phanès, selon la pluralité infinie. 160.
Zeus (Héra produit au dehors les fruits de). 244.
— (Dionysos achève les œuvres de). 245.
— (la vie de) et la vie de Kronos. 270.
— est tout ce qui est et *un-tout*. 311.
— est le même que lui-même et différent de lui-même; car il est et les unes et les autres des choses, ἄλλα καὶ ἄλλα. 311.
Zodiaque (les maîtres du) sont des Dieux encosmiques qui président aux quadrants et aux hémisphères. 131.
— (les maîtres du) sont-ils encosmiques ou indépendants. 351 et 358.
Zones (les sources particulières procèdent dans les Archées, les Archanges, les azones et les). 96.
Zoogone (la Déesse) est-elle seulement mouvement. 282.
— (la Divinité). 283.
Zoogonie (la) universelle est le fondement préexistant de la zoogonie particulière. 341.
— (la) de Damascius. 283 et 284.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

DIVISÉES PAR PARAGRAPHES

---

§ 1. Le principe de tout est-il au-delà de tout, ou est-il une partie du tout? — Arguments pour et contre. — Solution : le principe est au-delà de tout : il est transcendant [1].

§ 2. L'âme a conscience de cette vérité qu'il existe un principe de tout et qu'il est au-delà de tout. — Il est inconcevable, inconnaissable, inexprimable. Ce que nous concevons de plus simple est l'un.

§ 3. N'y a-t-il pas quelque chose de plus simple que l'un? — L'ineffable.

§ 4. L'un, l'unifié et les plusieurs qui en procèdent sont le tout, soit par composition, soit par nature.

§ 5. Platon a connu l'ineffable. — L'un se présente sous trois modes : 1. L'un déterminé et particulier de tout, ἓν πάντων; — 2. L'un qui est tout à la fois, ἓν πάντα; — 3. L'un qui est avant tout. Celui-ci est à la fois exprimable et inexprimable.

1. Une table des Théorèmes de Damascius, insérée dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale n° 1990 et traduite par M. Ruelle, qui n'en a pas donné le texte, ne divise la matière de tout l'ouvrage qu'en 103 sections, qui ne correspondent que rarement et aux paragraphes déterminés par Kopp et Ruelle et aux sommaires des marges du ms. B. Il n'est pas sans intérêt de la faire connaître, quoiqu'on ne puisse partout indiquer la correspondance. Je reproduis littéralement la traduction que M. Ruelle a faite de la table des Théorèmes.

— 1. Le principe unique du tout est-il au-delà du tout, ou bien une partie du tout? (Senec., *de Benef.*, VII, 3 : « Nihil est extra omnia. »

— 2. L'un ne doit pas être classé avec les *autres*.

— 3. Le premier principe se trouve au-delà du tout.

— 4. Ce premier principe n'est pas une partie du tout.

— 5. L'un est ineffable.

— 6. L'un est antérieur au tout.

§ 6. Dans quel sens le principe qui est au-delà de l'un et du tout et au-delà de la connaissance est dit inconnaissable [1]?
§ 7. La nature de l'ineffable peut-elle être démontrée ou saisie par l'opinion? Le rien est double, l'un est double, l'inconnaissable est double.
§ 8. La monade gouverne son nombre propre. L'âme est une et il y a pluralité d'âmes; la raison est une et il y a pluralité de raisons; l'être est un et il y a pluralité d'êtres. L'hénade est une et il y a pluralité d'hénades. La matière n'est point être.
§ 9. Axiome de la raison, d'où il est conclu que le corps n'est pas le principe absolu cherché [2].
§ 10. Que la nature n'est pas ce principe [3].
§ 11. Que l'âme irrationnelle n'est pas le principe [4].
§ 12. Que l'âme raisonnable n'est pas le principe [5].
§ 13. Que l'un-être unifié n'est pas le principe, ni l'un purement un [6].
§ 14. Autre axiome de la raison : le *en puissance* vient après le *en acte*. — De la matière et de la forme.
§ 15. La vie est antérieure et supérieure à la sensation. L'âme qui meut le corps vivant, lequel ne se meut pas lui-même, est supérieure à la vie. La conscience.
§ 16. Les actes sont-ils mus par la substance? Il y a dans la sensation un mouvement propre.
§ 17. Automotions apparentes. — Divers modes du mouvement.
§ 18. Du mouvement vital. De l'âme génératrice des végétaux.
§ 19. L'automoteur n'est pas le principe cherché.
§ 20. L'immobile est-il le vrai principe [7]?

1. — 7. Dans quel sens l'un est-il impossible à connaître.
— 8. L'un n'est pas être.
— 9. Sur le non être.
— 10. Sur le premier point posé par l'auteur.
2. — 11. L'idée qui se rattache au corps est-elle un principe?
3. — 12. La nature est-elle un principe?
4. — 13. L'âme irrationnelle est-elle un principe?
5. — 14. L'âme rationnelle est-elle un principe?
— 15. L'intelligence (ὁ νοῦς) est-elle un principe?
6. — 16. L'un est-il principe?
— 17. Retour à l'un.
— 18. Ce qui n'a besoin de rien, τὸ ἀνενδεές, est-il principe?
7. — 19. L'immobile est-il un principe?

§ 21. L'être est-il le vrai principe [1]?
§ 22. L'un ineffable est le principe de tout.
§ 23. Avant ce monde-ci, il y a un autre monde immobile.
§ 24. L'âme du tout.
§ 25. Y a-t-il un intermédiaire entre l'ineffable et l'exprimable?
§ 25 *bis*. L'un est-il connaissable en quelque mesure, ou absolument inconnaissable [2]?
§ 26. Objections contre l'hypothèse que l'un est connaissable.
§ 27. L'unifié serait-il connaissable?
§ 28. C'est l'union qui crée le non-un.
§ 28 *bis*. L'un est tout avant tout [3].
§ 29. Comment nous formons-nous un concept de l'un et de l'être?
§ 30. Comment l'un est tout?
§ 31. L'un est tout également.
§ 31 *bis*. Pourquoi donc y a-t-il des choses qui lui appartiennent plus, d'autres moins?
§ 31 *ter*. D'où vient l'ordre des choses qui procèdent de lui?
§ 32. D'où vient que l'un est tout? — Rapports de l'un, de l'unifié et du tout.
§ 33. En quoi diffère l'un déterminé de l'un incommensurable, ἀσύμμετρον. — Rapports de l'un et du bien.
§ 34. Procède-t-il quelque chose de l'un?
§ 35. L'un n'est pas cause de la distinction [4].
§ 35 *bis*. Comment l'un, s'il ne produit rien, est-il cause de tout [5]?
§ 36. La nature de l'un est le simple et l'indéterminé, par cela même il est tout un.
§ 37. Comment est-il cause de tout?

1. — 20. L'être est-il un principe?
— 21. Sur le premier tout parfait.
2. — 22. Nature de l'un, peut-il ou non être connu?
— 23. L'un est-il absolument connu?
— 24. Le tout vient après l'un.
3. — 25. L'un est tout.
— 26. Le tout procède-t-il de l'un?
— 27. Comment en procède-t-il?
— 28. Moment de cette procession.
4. — 29. Qu'est-ce que l'un discernant?
5. — 30. Comment l'un produit-il (παράγει)?
— 31. La participation est-elle unique?
— 32. Les *autres* viennent après l'un.
— 33. Modes de la production.
— 34. Sur ce qui succède à l'un.

§ 38. Rapport d'ordre des principes qui viennent après l'un. La puissance du premier est deuxième après le premier [1].
§ 39. Mode de procession de l'un.
§ 40. Qu'est-ce que Platon entend par la lumière de vérité qui vient de l'un ?
§ 41. Qu'est-ce que Platon entend par la lumière de l'âme ? — Le deuxième principe [2].
§ 42. Le deuxième principe est-il détaché du premier ? — Procède-t-il en demeurant ou ne fait-il que procéder ?
§ 43. Les deux premiers principes sont-ils avant la première triade intelligible ?
§ 44. Avant la triade (intelligible) il faut poser l'un avant la monade.
§ 45. On peut remonter des choses inférieures à l'ineffable.
§ 46. L'un est la représentation de l'ineffable. — Diverses opinions philosophiques sur l'ineffable.
§ 47. Le prédicat *tout*, τὰ πάντα, est commun aux deux séries de l'un et des plusieurs.
§ 48. Différence de l'un et de l'unifié.
§ 49. L'un n'est pas ineffable, ou du moins il n'est pas l'ineffable.
§ 50. Faut-il, comme presque tous les philosophes, poser, après le premier principe, la dyade ?
§ 51. Iamblique pose l'un purement un, au milieu des deux principes et de l'ineffable.
§ 52. Il vaut mieux partir du tout et s'élever à la simplicité première, plus simple encore que le tout.
§ 52 *bis*. Toute division est engendrée par la pluralité.
§ 53. Le deuxième principe est les plusieurs. L'un, les plusieurs, la médianité intelligible constituent la triade du monde parfait. Le premier principe est un avant tout — le deuxième est tout — le troisième est tout selon l'union [3].
§ 54. Les trois principes sont entre eux comme la raison, la puis-

1. — 35. Sur les trois principes.
2. — 36. L'être est-il un ou pluralité ?
— 37. L'un principe du tout.
— 38. Le *binaire* vient-il après l'un ?
3. — 39. Sur le troisième principe.
— 40. Sur le fini.
— 41. Procession du troisième principe.
— 42. Origine de l'être.

sance et le père, ou comme l'hyparxis, la puissance de l'hyparxis et la pensée de la puissance.
§ 55. Le troisième principe. — Dans quel sens est-il appelé par Platon : mélangé?
§ 56. Des éléments du mélangé. — Différence des espèces et des parties.
§ 57. Ordre des intelligibles : les éléments, les parties, les espèces.
§ 58. De l'unifié dans son rapport à l'être : la substance, la vie, la raison.
§ 59. Impuissance du langage pour exprimer le tout de ces trois principes.
§ 60. Comment le troisième principe procède des deux premiers?
§ 61. Rapport du troisième principe à la substance et à l'être.
§ 62. Qu'est-ce que l'être?
§ 63. D'où vient l'être?
§ 64. Qu'est-ce que l'acte?
§ 65. Qu'est-ce que la puissance?
§ 66. Avant tout être est l'être absolu, nature une entre l'un et l'être.
§ 67. Rapport de l'être et de l'intelligible.
§ 68. Au-dessus du *suprasubstantiel* il n'y a rien autre que la substance et l'unifié.
§ 69. Le moyen n'est ni un ni être : c'est un être.
§ 70. En quoi consiste l'intelligibilité de ce principe?
§ 71. Qu'est-ce que la connaissance [1]?
§ 72. De la connaissance et du connaissable ; de la persistance

1. — 43. Sur ce qui peut être connu. — De la connaissance.
— 44. Sur la procession.
— 45. Si l'un est le tout.
— 46. L'être, formé par soi-même, retourne à soi-même.
— 47. Distinction du repos, de la procession et de la conversion.
— 48. Comment l'intelligence était rendue abstraite.
— 49. Usage de la connaissance.
— 50. Sens du repos de l'intelligence.
— 51. Sur l'intelligible.
— 52. Sur la pluralité absolue.
— 53. Sur l'unifié.
— 54. La procession des idées est-elle double?
— 55. Sur l'être comme cause.
— 56. Comment la pluralité vient-elle de l'un.

(μονή), de la procession et de la conversion [1] ; — ces moments existent-ils dans l'unifié?

§ 73. Comment l'unifié peut-il être distingué?

§ 74. Rapports de la persistance, de la procession et de la conversion.

§ 75 et § 76. Même sujet.

§ 77. Ces trois moments se trouvent dans chaque triade intellectuelle.

§ 78. Chacun de ces moments est divisé en trois : substantiel, vital ou gnostique. — Conversion de la raison vers l'être et vers la substance.

§ 79. Conversion de la raison vers la vie.

§ 80. Pourquoi ne pas diviser chacun de ces moments ou mondes en d'autres triades, telles que : indistinct, se distinguant, distingué, ou encore : unié, unifié, plurifié? — Dix questions relatives à ce sujet.

§ 81. Discussion de la dixième question : qu'est-ce que la connaissance, le connaissable et le sujet capable de connaître?

§ 82. Neuvième question : les choses qui ont leur hypostase dans la relation sont-elles contraires les unes aux autres?—Huitième question : utilité de la connaissance pour le sujet connaissant et l'objet connu [2].

§ 83. Septième question : Quel rang donner à la conversion selon la connaissance et à la conversion selon la substance? — Sixième question : Comment la raison s'hypostasie elle-même par sa conversion substantielle elle-même. — Cinquième question : caractère propre de la conversion.

§ 83 *bis*. Quatrième question liée à la cinquième : elles se divisent selon les trois conversions : substantielle, vitale, gnostique.

§ 84. Troisième question. La procession est double [3]. — Deuxième question. La procession n'appartient-elle qu'à ce qui a déjà procédé? — Première question : quelle nécessité y a-t-il d'opposer ces trois moments les uns aux autres?

§ 85. L'intelligible comporte-t-il la division en ces moments subordonnés : premier, deuxième, troisième, ou : substance, vie, raison. De la pluralité. Le terme τὰ ἄλλα se dit en trois sens. Différence des parties, éléments, et genres ou espèces.

1. Voir, n. 47, de la table des Théorèmes.
2. V. n. 49 de la table des Théorèmes.
3. Voy. n. 54 de la table des Théorèmes.

§ 86. Qu'appelle-t-on la simplicité des éléments?
§ 87. L'espèce ultime devient élément dans les indivisibles.
§ 88. Les éléments sont-ils plus pauvres dans l'hypostase que l'élémenté, mais supérieur à lui, par la nature de leur propriété?
§ 89. Rapport des plusieurs aux éléments, aux espèces et aux parties. — Principe de l'extériorisation.
§ 90. De l'absolument unifié : — Y a-t-il en lui quelque procession? — Procession des Dieux.
§ 91. Comment de l'un procèdent les plusieurs? Génération homogène et anhomogène des Dieux.
§ 92. L'union est au même rang que la distinction.
§ 93. Des images et des exemplaires.
§ 94. Tout est-il dans tout[1]?
§ 95. Double division des choses : en profondeur ou homœomère; — en largeur ou anhomœomère. — Génération de la raison selon les deux divisions. — De la cause et de l'hyparxis.
§ 96. Difficulté de concevoir que la cause soit précontenue dans quelque chose dont elle ne serait pas l'hyparxis. — La pluralité externe procède de la pluralité interne. — Pourquoi n'y a-t-il pas d'exemplaires des choses individuelles [2]?
§ 97. Ce qu'on appelle les genres de l'être complètent, en chaque chose, *l'hypostase* qui en est formée : la substance, s'ils sont unifiés, la vie, s'ils se distinguent, la raison, s'ils sont distingués.
§ 97 *bis*. Il y a, dans la procession homogène, quelque chose d'anhomogène, et dans la procession anhomogène quelque chose d'homogène. — Laquelle de ces deux processions est antérieure à l'autre? — Il n'y a pas un seul esprit et une seule âme, dont les autres esprits et âmes ne seraient que des modes [3].
§ 98. Les plusieurs purement plusieurs créent-ils une pluralité externe analogue à eux-mêmes.

1. — 57. Le tout est-il en tout?
— 58. Origine de la génération.
— 59. Pourquoi n'existe-t-il pas d'exemplaires des atômes (ou insécables).
2. V. n. 59 de la table des Théorèmes.
3. — 60. L'âme est-elle une?
— 61. L'intelligence est-elle une?
— 62. Sur la pluralité par rapport à chaque unité.
— 63. Plusieurs âmes résultent-elles d'une seule?
— 64. Les âmes sont-elles les canaux des intelligences?

§ 99. De l'unifié comme triadique : l'intelligible, l'intelligible et intellectuel, l'intellectuel.
§ 100. Après la substance une, la vie une, la raison une, l'âme une, y a-t-il plusieurs substances, plusieurs vies, plusieurs âmes existant par elles-mêmes ? — A chaque corps individuel appartient une âme individuelle.
§ 101. Il en est de même de la vie et de la raison.
§ 101 *bis*. De l'hétéromobile, de l'automobile, de l'immobile.
§ 102. Ces différences caractéristiques se retrouvent, mais différentes, dans les différentes espèces.
§ 103. La pluralité des raisons est coordonnée à la pluralité des âmes. — Génération des choses sensibles.
§ 104. Il y a une pluralité imparticipable avant les choses participées.
§ 105. L'unifié pur antérieur à l'un et à l'être ne procède pas [1].
§ 106. La raison est tout intelligiblement ; il en est de même de la vie et de la substance.
§ 107. Leur procession n'est qu'une sorte de procession et non une procession réelle.
§ 108. L'un purement un a-t-il une pluralité imparticipable ?
§ 109. Le purement être est tout être, πάντα ὄν ; le purement un, au-dessus de lui, est tout un, πάντα ἕν.
§ 110. De l'un premier naît la pluralité imparticipable des Dieux.
§ 111. Concordance des dogmes théologiques et d'abord des dogmes chaldaïques avec les théories philosophiques [2].
§ 112. La triade intelligible : le monde intelligible, le monde intelligible et intellectuel, le monde intellectuel [3].
§ 113. Théorie orphique sur ces trois mondes.
§ 114. De l'indistinct et du distinct relativement à la substance.
§ 115. Rapport de la substance, de la vie et de la raison.
§ 116. La seule substance indistincte est-elle celle de l'un et de l'être ? — De la nature. — Rapport de la substance, de la vie et de la connaissance.
§ 117. Examen des objections. — De l'ordre des trois triades.
§ 118. Même sujet.
§ 119. Organisation du monde intelligible en père, puissance et

1. — 65. L'intelligible ne procède ni intérieurement ni extérieurement.
— 66. Sur l'un pris absolument.
2. — 67. Hypothèses chaldaïques.
3. — 68. Qu'est-ce que l'unité et le ternaire indistincts dans l'intelligible ?

raison. — Division de chaque membre de cette triade en trois [1].
§ 120. De la nature des triades paternelle, dynamique, intellectuelle.
§ 121. L'hyparxis comme élément de la substance.
§ 122. Du mode divisé de la division ternaire de l'unifié.
§ 123. Théories théologiques sur le diacosme intelligible.
§ 124. La théologie hellénique [2].
§ 125. Théologies des Babyloniens, des Mages, des Phéniciens, des Égyptiens.
§§ 126 à 139. La participation [3].
§§ 139 à 173. Du second ordre des intelligibles.
§§ 173 à 191. De la troisième triade intelligible [4].
§§ 191 à 239. De la sommité des intelligibles et intellectuels [5].
§§ 239 à 252. De l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels [6].
§§ 252 à 264. Du troisième ordre des intelligibles et intellectuels [7].
§§ 264 à 278. Du premier ordre intellectuel [8].
§§ 278 à 301. De l'ordre intermédiaire des intellectuels [9].
§§ 301 à 320. Du troisième ordre ou diacosme des intellectuels [70].
§§ 320 à 338. Développement des syllogismes [11].
§§ 338 à 351. Du diacosme assimilateur [12].

1. — 69. Nombre des pères.
2. — 70. Hypothèses helléniques.
3. Table des Théorèmes, n. 71. Sur la participation.
— 72. Cause de la matière.
— 73. Damascius entre dans les questions platoniciennes.
74. Sur le corps dépourvu de qualités sensibles.
4. — 75. Sur la troisième question proposée.
— 76. Faut-il la considérer au point de vue de la cause, ou bien au point de vue de l'existence?
— 77. La totalité précède-t-elle-l'informe?
— 78. Sur le troisième ternaire intelligible.
— 79. Sur l'ordre intelligible.
5. — 80. Sur l'extrémité des intelligibles et des intelligents.
— 81. Provenance des chaînes ou séries (σειραί).
6. — 82. Sur la classe moyenne des intelligibles et des intelligents.
7. — 83. Sur la troisième classe des mêmes.
8. — 84. Sur la première classe intelligente.
9. — 65. Sur la classe moyenne des intelligents.
20. — 86. Sur la troisième *ordonnance* (ou division) des mêmes.
11. — 87. Développements des syllogismes. — Sur le premier syllogisme.
— 88. Sur le second syllogisme.
— 89. Sur le troisième.
— 90. Sur le quatrième.
12. — 91. Sur l'ordonnance assimilatrice.

§§ 351 à 378. Du diacosme des Ἀπόλυτοι [1].
§§ 378 à 397. Du dernier diacosme des dieux [2].
§§ 397 à 416. De la troisième hypothèse (du Parménide) [3].
§§ 416 à 424. De la quatrième hypothèse [4].
§§ 424 à 432. De la cinquième hypothèse *a* [5].
§§ 432 à 441. De la sixième hypothèse [6].
§§ 441 à 448. De la septième hypothèse *b* [7].
§§ 448 à 455. De la huitième hypothèse [8].
§§ 455 à 460. De la neuvième hypothèse [9].

Hypotypose des doctrines chaldaïques, par Michel Psellus.

1. — 92. Sur l'ordonnance des dieux absolus.
2. — Sur la dernière ordonnance.
3. — 94. Sur la troisième hypothèse.
— 95. Altération de l'âme.
4. — 96. Sur la quatrième hypothèse.
5. — 97. Sur la cinquième hypothèse.
6. — 98. Sur la sixième hypothèse.
7. — 99. Sur la septième hypothèse.
8. — 100. Sur la huitième hypothèse.
9. — 101. Sur la neuvième hypothèse.
— 102. Sur la matière.
— 103. Sur la forme inhérente à la matière.

a) Il s'agit *des autres*, τὰ ἄλλα, qui sont un principe, comme il le dit lui-même, mais non un principe divin. Les diacosmes divins s'arrêtent au psychique.

b) Le commentaire de Damascius sur cette hypothèse est, de tous, le plus obscur et il est, parfois même, inintelligible.

ADDENDA ET CORRIGENDA [1]

TOME PREMIER. Préface, p. XXIII : ajouter à la note 4, Kant (*Doctrine de la vertu,* p. 4) : « Il y a une métaphysique qui réside au fond de la raison de chaque homme. » Id., (*Doctrine du droit,* p. 22) : « C'est un devoir pour l'homme d'avoir une métaphysique et chaque homme la porte en soi, quoiqu'elle reste ordinairement obscure. »

— Préface, p. XXIX, l. 17. Le parfait, τὸ τελεῖον, ajouter en note : « Dans Damascius, le mot est équivoque, il signifie, comme l'a fait remarquer Kant en général (*De la doctrine de la vertu,* p. 22), l'idée de la totalité des éléments divers dont l'ensemble constitue une chose : c'est la perfection quantitative ; mais il désigne aussi la convenance des propriétés d'une chose avec une fin : c'est la perfection qualitative. » Conf. Damasc., t. II, p. 172, note 1.

— Préface, p. XLVI, l. 26, lire : « *qui s'intitule lui-même* », au lieu de : « qui l'intitule ».

— P. 7. Après : « Ainsi donc notre âme, par un instinct de divination prophétique, voit, etc.... », ajouter en note : « L'âme prophétique (fühlende oder ahnende Seele), le prophète psychique n'est pas l'âme qui *entend* la vérité, mais l'âme qui en a un pressentiment, une vue obscure. » (Hegel, *Philosophie de l'esprit,* t. I, p. 274.)

— P. 37. Ajouter à la note 3 : Au lieu de τευτάζωσιν, que les notes marginales interprètent διατρίβωσιν, ou

1. Les chiffres renvoient aux volumes et aux pages de la traduction.

στραγγεύονται, le lexique de Timée, le sophiste, πραγματευόμενος, ἐνδιατρίβων, ne pourrait-on pas lire τωθάζωσι, leçon que confirme Hérodote (II. 60) qui l'associe à βοῶσαι, avec le sens : « qui se démènent en criant, » sens qui convient parfaitement à notre passage.

TOME PREMIER. P. 104, l. 25 ; lire : « par la totalité des causes », au lieu de « par la totalité des choses ».

— P. 106, l. 2. Après : « En effet, le Bien semble être l'absolument premier », insérer le membre de phrase omis : « d'où vient la maxime, que rien ne peut être plus puissant que lui, de sorte que lui aussi sera principe de tout », et c'est pour cela que nos idées nous ramènent...

P. 112, note 2 ; lire : « c'est-à-dire dont les procédants... » au lieu de : « c'est-à-dire *donc.* »

— P. 143, l. 14 ; lire : « L'une est intelligible... *à* sa raison propre », au lieu de « a sa raison propre ».

— P. 151, l. 12 ; lire : « De même l'un, quoique dans chacun de ces *moments* il soit différent », au lieu de « dans chacun de ces *auteurs* ».

— P. 204, l. 1 ; lire : « donne cependant pour les besoins de *l'exposition* le nom d'être », au lieu de « pour les besoins de l'exploitation ».

— P. 235, l. 9 ; au membre de phrase : Peut-être les plusieurs étant *au milieu* de l'un et de l'être — insérer la note suivante : L'importance que Damascius attache à déterminer la place qu'occupent les choses, les unes par rapport aux autres, dans l'ordre de l'essence, comme dans l'ordre du temps, est également considérée par Kant (*Critique de la raison pure*, t. I, p. 261, trad. Barni) : « L'entendement ne peut rendre possible la représentation d'un objet qu'en transportant l'ordre du temps aux phénomènes et à leur existence, c'est-à-dire, en leur assignant à chacun une place déterminée *a priori* dans le temps, par rapport aux phénomènes précédents. Mais cette détermination des places vient de ce que les phénomènes se déterminent leurs places les uns

aux autres dans le temps lui-même et les rendent nécessaires dans l'ordre du temps, c'est-à-dire *que ce qui suit doit suivre de ce qui était contenu dans l'état précédent.* » Conf. Hegel, *Philosophie de l'esprit* (t. I, p. 320, trad. Vera) : « Entendre veut dire connaître la *série* des moyens termes qui viennent se *placer entre* deux termes qui sont en rapport. »

TOME PREMIER. P. 270, l. 22 ; lire : « Mais on pourra le dire par analogie, en tant qu'il ne procède pas, par rapport au *troisième* ou du moins au deuxième », au lieu de « par rapport au *premier* ».

— P. 296, l. 1 ; lire : « Et si le causé s'oppose au causant *et* s'en distingue selon la procession », au lieu de « *il* s'en distingue ».

— P. 301, l. 7 ; après : « Cependant elle est telle, c'est-à-dire substance dans l'état de demeurer le plus possible », ajouter « *après avoir procédé* », membre de phrase omis.

— P. 313, l. 30 ; lire : « et conservent leurs circonscriptions propres », au lieu de « conservent les circonscriptions propres des choses ».

TOME DEUXIÈME. P. 138, § 127. — Par l'obligeante communication de M. Ruelle, je prends connaissance d'une modification du texte des premières lignes de ce paragraphe, contenue dans un carton, omis dans l'édition que j'ai eue sous les yeux. Par suite, il faudra lire ainsi la traduction de ce passage :

« § 127. Et il faut bien remarquer que les conjonctions, en haut, dans les intelligibles, en bas dans leurs ramifications divisées, s'opèrent par plusieurs termes moyens, parce que les extrêmes ne sont pas en rapport direct de proportion, là par suite de l'excédant en nombre des participés, *ici par suite de l'abaissement des participants.* » Les mots soulignés correspondent aux mots du texte rectifié : ἐκεῖ μὲν δι' ὑπεροχὴν τῶν μετεχομένων, ἐνταῦθα δὲ δι' ὕφεσιν τῶν μετεχόντων. Le texte primitif portait seulement : ἐκεῖ μὲν δι' ὑπεροχὴν τῶν μετεχόντων. Οὔτε γὰρ κ. τ. λ.

TOME DEUXIÈME. P. 353, l. 22 ; lire : « elle réunit d'une façon merveilleuse, dans une monade une, l'*hexade* des sources particulières », au lieu de « l'*hénade* des sources particulières ».

— P. 357 ; après : « Car l'artiste créateur du monde est la raison de la raison » et la citation de Kant, ajouter (Hegel, *Philosophie de l'esprit*, t. I, p. 188) : « Le monde est l'être où se réalise la raison divine. »

93

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie R. MARCHESSOU, boulevard Carnot, 23.

89094356383
b89094356383a

G. E. Stechert & Co.
Alfred Hafner
New York

89094356383
B89094356383A